

**UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI NAPOLI
FEDERICO II**



Dottorato di ricerca in Storia

Indirizzo

Storia della società europea

XXIV ciclo

LA PERSUASIONE DOLCE

*La tradizione del gioachimismo nella cronachistica francescana
tra XIII e XIV secolo*

Tutor: Ch.mo prof. Roberto Delle Donne

Co-tutor: Ch.ma prof.ssa Valeria Sorge

Coordinatrice: Ch.ma prof.ssa Marisa Tortorelli

Candidata: Marina Nardone

INDICE

| | |
|--|------------|
| PREFAZIONE..... | 3 |
| IL XII SECOLO : GIOACCHINO DA FIORE TRA ESORTAZIONE E CONFRONTO | 8 |
| 1. Gioacchino Da Fiore e l'esortazione agli Ebrei | 9 |
| 2. Ruperto di Deutz e il XII secolo | 17 |
| 3. L'Apocalittica e la Storia | 28 |
| 4. Diffusione del gioachimismo | 40 |
| IL XIII SECOLO : GIOACHIMISMO E STORIOGRAFIA | 44 |
| 1. Gioacchino da Fiore e il IV Concilio Lateranense | 45 |
| 1.1 Prima del concilio: Ruggero di Howden e Rodolfo di Coggeshall | 61 |
| 2. Apocalisse, Storia e Ordini mendicanti: il caso del <i>Super Hieremiam</i> e <i>l'Expositio</i> di Alessandro di Breme | 69 |
| 2.1 Gerardo di Borgo San Donnino e l'interpretazione francescana della storia. | 85 |
| 3. Salimbene de Adam..... | 98 |
| 3.1 Il Corvo, la Colomba e l'Anticristo: prefigurazione dell'ordine e Casata Sveva | 114 |
| 3.2 Ratio preteriti scire futura facit | 148 |
| 4. La cronachistica duecentesca e Gioacchino da Fiore | 177 |
| 5. Dalla parola divinatoria a quella edificante: Predicazione ed Esemplaristica..... | 195 |
| IL XIV SECOLO:DERIVE GIOACHIMITE TRA LA FINE E LA RINASCITA | 226 |
| 1. Crisi e attesa: Pietro di Giovanni Olivi e i nuovi «segni del gioachimismo» | 227 |
| 2. Giovanni di Winterthur: francescanesimo e gioachimismo nel Trecento | 250 |
| 2.1 «Io, Frate Giovanni nato nella città detta Winterthur: lo storico e l'urgenza narrativa»..... | 254 |
| 2.2 Tra papato e impero: Attesa della pace e incertezza del presente. | 281 |

| | |
|---|------------|
| 2.3 La Cronaca come testimonianza | 316 |
| 3. Storia e Profezia. Un antenato nascosto? | 354 |
| 4. Il ritorno dell'Anticristo. | 375 |
| 5. Dall'esortazione alle persecuzioni: dalla fine del XIII secolo alla Peste nera. | 394 |
| 5.1 Storie di un'accusa | 400 |
| 5.2 Millenarismo e violenza. I casi di Rindfleisch e Armleder. | 422 |
| CONCLUSIONI..... | 442 |
| BIBLIOGRAFIA | 450 |
| Fonti | 450 |
| Studi | 456 |
| INDICE DEI NOMI..... | 469 |

PREFAZIONE

A pochi mesi dalla sua elezione, correva la notizia in web che l'attuale presidente degli Stati Uniti, Barack Obama, avesse fatto ricorso all'autorità di Gioacchino da Fiore per sostanziare i suoi discorsi, permeati da un forte spirito pacifista e unitario. Si trattava di un falso: la smentita arriva molto tempo dopo, quando la notizia aveva già raggiunto una discreta diffusione ed era stata accettata addirittura dal Vaticano stesso e da alcuni suoi esponenti, come dal padre francescano Raniero Cantalamessa, che non aveva esitato a criticare la presunta citazione del presidente e a ricordare l'eterodossia dell'Abate. A dispetto della situazione, di recente un contestatore, durante una visita presidenziale a Los Angeles, ha scagliato contro Obama l'accusa di essere l'Anticristo, ricreando inconsapevolmente la scena affrescata di un racconto salimbeniano. In realtà, appunto, il presidente americano non aveva mai fatto ricorso alle parole dell'abate calabrese e tuttavia erano bastate le attese intorno alla sua figura per far emergere il nome di Gioacchino e per dare facilmente origine a un falso storico.

La capacità del pensiero di Gioacchino di prestarsi a svolgere azioni di propaganda e anti-propaganda e di convogliare insieme più forze sociali lo rende, quindi, quanto mai attuale. Esso confluisce in una profonda e radicata realtà del pensiero occidentale, tanto da farsi categoria ermeneutica a sé stante che immancabilmente appare a incorniciare come un sollievo – sia pure, a tratti, quasi inquietante – le epoche di crisi. La doverosa menzione di questi fatti recentissimi ben s'accorda con l'intento di questo studio, che cerca di indagare e di interrogarsi su quanti e quali aspetti derivati dal pensiero dell'Abate, dall'assunzione francescana e dai residui gioachimiti, siano ricaduti nel pensiero e nella società Europea.

A partire da una nuova teologia della storia, inaugurata dal pensiero di Gioacchino da Fiore, e in particolare da una nuova apocalittica, intesa come pienezza dei tempi, visibile nella relazione tra l'evento storico e la percezione di

esso, il presente lavoro si prefigge di rintracciare quali furono le ricadute materiali nell'ambivalente gesto storico di registrare e interpretare il reale. La tradizione del gioachimismo viene così rinvenuta principalmente attraverso la cronachistica, per focalizzare l'attenzione sull'intelligere storico più che sulla riflessione filosofica, ed in particolar modo attraverso la storiografia francescana, quale luogo privilegiato della consapevolezza e di una vera e propria assunzione di responsabilità per la salvezza del mondo cristiano. In questo senso, si è indagato anche il rapporto con l'"irriducibile", sia inteso come rapporto problematico con l'alterità sociale, sia come attrito tra le nuove esigenze – spirituali, soprattutto - e le vecchie strutture di potere, che hanno nel corso del tempo ordinato, represso o ignorato, e infine frainteso, certe istanze resistenti al mancato riconoscimento. Un irriducibile che prende corpo, in particolare tra il XII e il XIV secolo, proprio dalla relazione fantasmatica tra la storia e la profezia.

L'idea portante dell'analisi è sostanzialmente il rapporto tra la percezione del proprio tempo storico e l'eventuale ricaduta della ricezione di esso nella società. La storiografia assume, quindi, il duplice volto di fonte e di testimonianza, offrendo, così, la possibilità sia di rinvenire le informazioni necessarie, attraverso le notizie e la registrazione degli eventi; sia di ascoltare la voce, o meglio le voci, di chi ha trascritto e impresso parole e immagini sulle pagine del tempo, nonché di chi le ha vissute.

L'ordine imposto allo studio è sia tematico che cronologico: si è tentato, cioè, di accorpare alcune tematiche cruciali, lasciando però scoperta la griglia temporale, che risulta essenziale al fine di evidenziare le continuità e le rotture nel corso del secolo. Il filo conduttore che funge da motivo e insieme da pretesto è quello della conversione ebraica, il cui spunto è tratto direttamente dalla apocalittica gioachimita, che connetteva, attraverso un'esegesi concordistica dei testi sacri, la fine dei tempi con l'unione delle varie confessioni, grazie all'azione dello spirito santo, in un tempo terreno precedente a quello della promessa eterna. Tale tema è stato indagato, anche recentemente, attraverso varie prospettive,

partendo dallo spunto che l'atteggiamento persecutorio dell'Europa occidentale fu direttamente proporzionale alla diffusione di una tale visione irenica. La scelta di richiamare nel titolo il concetto di «persuasione dolce» (Potestà 2004) deriva proprio dall'idea di un capovolgimento dell'atteggiamento, che viene dunque concepito come un'attitudine «pacifica e dialogante», proposto da Gioacchino nei confronti di comunità o gruppi percepiti come necessari nel contesto dell'economia della salvezza – Ebrei, ma anche eretici o Greci o, ancora, Musulmani, seguendo uno schema definito come «geografia della salvezza», basato essenzialmente sulla esigenza esegetica e storica. Un capovolgimento che è però anche diretta conseguenza di quello che nel corso del tempo assumerà i tratti di un vero e proprio fenomeno culturale. Questo rinvia, chiaramente, al rapporto tra il millenarismo e la violenza e tocca il concetto di crisi, ma nello stesso tempo anche alla suggestione delle aperture utopiche e delle azioni rivoluzionarie, mostrando come, attraverso la comparazione tra l'esperienza tedesca e quella italiana, al gioachimismo si possano far risalire rispettivamente lo spirito riformistico e quello rinascimentale.

Il lavoro è diviso in tre parti: nella prima, dedicata al XII secolo, si cerca di definire il campo di interesse relativo al pensiero dell'Abate calabrese; trattando, innanzitutto, il rapporto tra il tema della conversione e quello dell'apocalittica, al fine di mostrare come il suo filoebraismo fosse in realtà un'esigenza teoretica. Si tenta inoltre di mantenere uniti due concetti apparentemente antitetici, ovvero quello della novità della sua filosofia e quello del suo perfetto inserimento nel filone culturale del XII secolo.

La seconda e la terza parte della tesi trattano rispettivamente del XIII e del XIV secolo, secondo un andamento speculare: esse partono, in entrambi i casi, da una breve introduzione storico-filosofica, proseguendo in una marcata e approfondita analisi di un'unica fonte privilegiata, quale portavoce essenziale dei temi principali. Segue un'analisi comparativa, volta a confermare o a problematizzare i risultati emersi e lo studio di alcuni fenomeni, che dialogano

senza soluzione di continuità attraverso il tempo. Così nella seconda parte, dopo la trattazione della ricezione della filosofia trinitaria di Gioacchino e della sua consegna all'interpretazione francescana della storia, si passa allo studio della Cronaca di Salimbene de Adam. La figura del profeta calabrese viene poi rievocata attraverso varie cronache del periodo. Il tema di fondo del XIII secolo diventa, così, quello del rapporto tra la profezia e il riconoscimento del proprio ruolo storico, che passa direttamente all'azione con l'attività pastorale. In questo contesto, si evidenzia che la predicazione ha giocato un ruolo molto importante nella diffusione dei temi apocalittici e d'altro canto, attraverso la letteratura esemplare e l'aneddotica agiografica, si evincono quei motivi che sono alla base della stereotipizzazione ebraica.

Per quanto riguarda il XIV secolo, si segue il medesimo schema, una breve introduzione spiegherà come la filosofia fiorentina sia stata rielaborata attraverso le figure chiave della storia spirituale dell'epoca. Attraverso la storiografia si rintracceranno quei segni principali della consegna e del mutamento di quella dottrina, scegliendo come testimone principale il minorita Giovanni di Winterthur. Una breve trattazione riguarderà il tema della trasformazione o della sparizione di Gioacchino da Fiore dalle cronache trecentesche. Infine verrà indagato il tema dell'antiebraismo, in relazione al millenarismo e alla crisi istituzionale, evidenziando il legame ma cercando anche di circoscriverne i limiti. In questo senso è bene tenere presente che si è scelto di terminare l'analisi prima degli episodi di violenza conseguenti alla Peste nera, per preservare la relazione tra il millenarismo e la violenza, che sarebbe altrimenti falsato se si dovesse tenere presente tutto l'immaginario sorto a seguito della grande epidemia e che solo in essa può trovare adeguata giustificazione. Attraverso quest'analisi si identifica principalmente un filo diretto tra la profezia, la predicazione e la persecuzione come espressione della teorizzazione, della pratica e della ricezione del concetto di fine. Tuttavia con questo non s'intende relegare ad un ruolo eminentemente

negativo l'apocalittica e il millenarismo, anzi s'intende proprio liberarlo dall'ipoteca di una netta dicotomia tra brutalità e pace.

IL XII SECOLO

**GIOACCHINO DA FIORE TRA ESORTAZIONE E
CONFRONTO**

1. Gioacchino Da Fiore e l'esortazione agli Ebrei

Quando nei primi anni Ottanta del XII secolo Papa Lucio III concesse all'abate di Corazzo la *licentia scribendi*, di certo non poteva immaginare quale effetto quella autorizzazione avrebbe prodotto nei secoli a venire per la chiesa di Roma. L'apertura benevola del pontefice nei confronti di Gioacchino da Fiore, e il suo interesse verso l'opera dell'abate, rinnovata anche dal suo successore Urbano III, sono la testimonianza di come una personalità prudente e saggia, quale quella di Gioacchino, sia riuscita ad imporre all'attenzione della comunità intellettuale del tempo un'esigenza di rinnovamento della cristianità attraverso la reinterpretazione dei testi sacri. Il suo successo, nel contesto storico del XII secolo, risulta ancora più prodigioso, se si riflette sulla portata per certi versi rivoluzionaria, o comunque fortemente critica, delle sue considerazioni, rispetto al potere istituzionale della Chiesa romana. Lo stesso potere del quale, in ogni caso, Gioacchino ricercava l'approvazione e il permesso per compiere la sua opera.

È curioso notare che la tradizione, anche quella a noi più vicina, tendeva a marcare come il rilascio di tale licenza avvenne grazie a delle circostanze che, più che fortunate, sarebbero da considerarsi straordinarie, quasi coadiuvate dall'intervento divino.

La versione comunemente accettata dell'episodio di Veroli, luogo in cui Gioacchino avrebbe ricevuto il benestare papale, è che l'abate di Corazzo abbia decifrato, a riprova del suo *spirito profetico* e della sua abilità, un'oscura e anonima profezia appartenuta al cardinale Matteo d'Angers e saltata fuori alla sua morte.¹

¹ Cfr. H. Grundmann, *Kleine Beiträge über Joachim von Fiore*, in *Zeitschrift für Kirchen Geschichte*, 1929, trad. it. *Studi su Gioacchino da Fiore*, a cura di G. L. Potestà, Genova 1989, pp. 155-165.

Nonostante Mathias Kaupp² abbia dimostrato l'inverosimiglianza di tale ricostruzione dei fatti, ponendo la necessità di mantenere un maggiore distacco rispetto alla nascita del commento a una profezia ignota, la versione del Grundmann riguardo ai fatti di Veroli è quella ormai accreditata. Gioacchino ottenne il permesso da Lucio III proprio perché l'opportuna profezia gli permise di dimostrare il suo innato ed evidente valore. In questo senso non è espresso soltanto dell'indiscutibile fascino rappresentato dalla figura dell'Abate, ma si delinea, probabilmente, una presa di coscienza che riguarderà le epoche successive alla diffusione delle sue teorie e che giunge, seppur modificata e rielaborata, fino ai giorni nostri: la consapevolezza che qualcosa di durevole e diverso stava germogliando nel pensiero occidentale. Qualcosa di cui Gioacchino fu partecipe se non responsabile.

Con il *Commento*, dunque, inizia convenzionalmente la produzione dottrinale dell'Abate, ovvero il riconoscimento formale del teologo e della sua opera. Tuttavia bisogna individuare un secondo momento, da intendere non in senso cronologico: un'ulteriore presa di coscienza del Gioacchino scrittore, che riguarda propriamente l'intuizione o se vogliamo l'illuminazione di quella base teorica che travolgerà il pensiero occidentale. Vale a dire il sistema delle concordanze.

Anche le circostanze che lo portano a convincersi della necessità di mettere per iscritto le sue teorie rivoluzionarie vengono poste, questa volta dallo stesso Gioacchino, sotto una luce particolare. Alla ricerca di una solida base che gli permettesse di dare il via libera alla teorizzazione delle concordanze egli si ritira nell'abazia di Casamari per un anno e mezzo circa, persuaso a trovare in uno

² Gioacchino da Fiore, *Commento ad una profezia ignota*, a cura di M. Kaupp, Roma 1999, pp. 1-20. Kaupp non nega, in sostanza, l'incoraggiamento alla scrittura da parte del papa a Gioacchino da Fiore. Tuttavia dimostra una cautela nell'indicare un preciso luogo di incontro e propone come inverosimile il carattere probatorio del *Commento*. In primo luogo poiché l'unica fonte, inaffidabile peraltro, che indica Veroli come luogo preciso di incontro è la *Vita Anonymi*, e poi perché le fonti che affermano che Gioacchino dovette sottoporsi ad una prova sono fonti problematiche, nate con una tendenza apologetica relativamente alle critiche culminate con il IV concilio lateranense.

scritto neotestamentario la chiave della sua ermeneutica associativa. Solo dopo uno studio travagliato, il cui procedere era ostacolato da un peso «simile a una pietra tombale», Gioacchino riesce finalmente, nell'approssimarsi della pasqua e nelle prime ore del giorno, a comprendere «con la chiara percezione dell'occhio della mente» la concordanza tra il vecchio e il nuovo testamento³.

Tra il 1182 e il 1184, periodo che coincide con il soggiorno a Casamari, nascono le prime opere dell'Abate: la *Concordia Novi ac Veteris Testamenti* e l'*Expositio in Apocalypsim*. La prima sarà continuamente riveduta nel corso della sua vita, mentre l'*Expositio* sarà la chiave della sua comprensione. È infatti grazie alla intuizione della «pienezza» del testo giovanneo, avvenuta come una sorta di rivelazione, che Gioacchino prenderà coscienza della propria opera.

Questo brevissima introduzione al Gioacchino scrittore ci permette di rilevare un carattere, non nuovo nella mentalità medievale ma assolutamente importante in questo contesto, che è quello del riconoscimento. Un riconoscimento che Gioacchino, nell'isolamento di Casamari, riesce dapprima a trovare, con estrema fatica e sofferenza, grazie alla volontà divina – l'episodio della pasqua, infatti, viene paragonato anche alla sofferenza stessa di Giovanni nel tentare di comprendere il senso di quella voce che afferma: «Io sono l'Alfa e l'Omega» – successivamente ne ricercherà l'approvazione istituzionale da parte del papato.

Questo atteggiamento, riportato dalle fonti ma anche dallo stesso Gioacchino, se da un lato è dettato dalla paura di incorrere in un'accusa di eresia o ancora peggio di giudaizzare (accuse che nei casi specifici non mancheranno) dall'altro ci connette con un punto chiave nella analisi delle testimonianze storiche e del contesto, e cioè l'importanza della fondatezza del proprio detto e l'urgenza di metterlo per iscritto, di spiegarlo, divulgarlo. Dio accoglie l'opera del fiorentino perché assolutamente importante, perché dice il vero: il profeta supera prove e

³ Cfr. R.E. Lerner, *Refrigerio dei Santi*, Roma 1995, p. 20.

ottiene consensi e ascolto per lo stesso motivo, ne ricerca fondamento divino e autoritario perché è urgente.

Questa spinta alla scrittura e la ricerca della sua approvazione nel contesto specifico del gioachimismo sono dati assolutamente non trascurabili, la stessa materia escatologica e apparentemente utopica dell'argomento non può prescindere dal carattere rivelatore.

Si conclude quindi la ricerca al fondamento e inizia la produzione letteraria sotto l'impulso di un'idea nuova e, sotto l'approvazione e il riconoscimento, Gioacchino si dedica dunque a dispiegare la storia della salvezza e le sue dinamiche, forte della illuminazione e della sua attestata autorità.

Una volta compreso il mistero dell'Apocalisse e sulla strada pericolosa, ma avvertita come assolutamente veritiera, della concordia, Gioacchino procede per gradi ed è appunto nella produzione degli anni Ottanta che si dedica a un tema fondamentale per procedere in questa saga salvifica: il tema ebraico⁴. Togliere il «velo degli ebrei»⁵ è il primo passo per la comprensione delle Sacre Scritture, una comprensione che non può per Gioacchino fermarsi ad una parola passata, contingente, bensì immutabile nel tempo, e al contempo unica, piena e per questo aderente ai tempi e apportatrice di conoscenza.

Proprio la conoscenza, o meglio la riscoperta potenzialità euristica contenuta nelle Sacre Scritture, è alla base della riflessione che porterà l'abate a confrontarsi con il tema del popolo ebraico, in quanto sordo, ma prossimo alla rivelazione. Una riflessione che si lega al concetto delle dinamiche umiltà-superbia della storia umana, esplicita da queste e sottoposta alla legge di un moto a spirale. La riflessione scaturita dalla visione di questo congegno temporale attivato dal rapporto tra l'umano e il divino accomuna sicuramente gli scritti immediatamente successivi al periodo di Casamari, ma non ancora maturi in quanto legati a uno

⁴ Per una cronologia completa ed esauriente delle opere cfr. G.L. Potestà, *Il tempo dell'Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, Roma 2004.

⁵ Ivi, pp. 75 sgg.

schema binario, e precedenti al sistema tripartito della storia, da collocarsi quindi nella seconda metà degli anni Ottanta⁶.

Relativamente a questa dinamica *superbia-humilitas* il tema ebraico sarà trattato in relazione a quello dei gentili, sia nel *Commento ad una profezia ignota*⁷, sia nei *Dialoghi sulla prescienza divina e la predestinazione degli eletti*⁸, ma troverà un richiamo specifico nel trattato noto come *Adversus Judeos*.

Il trattato, seppure non una delle opere principali di Gioacchino da Fiore, presenta una vivace vicenda interpretativa, in cui probabilmente l'unico elemento accettato in maniera abbastanza univoca riguarda la datazione, da intendersi non successiva al 1187⁹. Nel testo è possibile individuare tre sezioni: nella prima Gioacchino si scaglia in maniera piuttosto conformista contro gli errori dell'interpretazione carnale del vecchio testamento stesso, opponendo così ai Giudei il loro stesso credo¹⁰. La seconda in cui si preannuncia la loro

⁶ Le tracce originarie del tema in questione sono oggetto anche di opere precedenti, che comprendono testi sermocinali e che si trovano trascritti nel ms. 322 della Biblioteca Antoniana di Padova, che raccoglie, oltre ai *Sermones* (editi in G. da Fiore, *Scritti Minori*, a cura di E. Buonaiuti, Roma 1936), anche un altro testo liturgico indicato come *Capitula de littera et spiritu*.

⁷ G. da Fiore, *Commento*, cit., p. 171: «Perciò chi è nell'abisso, abbia fiducia, chi invece sta sulla vetta, tema, perché la grazia solleva quello alla salvezza, la superbia trascina questo nel baratro. Chi si stima cristiano deve temere di diventare cieco. Abbia ormai fiducia l'Ebreo, perché la sua guarigione è vicina».

⁸ G. da Fiore, *Dialoghi sulla prescienza divina e la predestinazione degli eletti*, a cura di G.L. Potestà, Roma 2001, p. 91: «Dio può essere ingiustamente rimproverato del fatto che i Giudei siano stati abbandonati con l'avvento di Cristo, o che i Gentili siano lasciati un tempo nella cecità, o che la grazia non sia giunta a quei popoli che finora rimangono nell'errore; poiché Dio è Giudice, cioè giudica in maniera giusta in tutte queste situazioni, dal momento che umilia l'uno ed esalta l'altro, scacciando il superbo e scegliendo l'umile».

⁹ Cfr. B. Hirsch-Reich, *Joachim von Fiore und das Judentum*, pp. 229-230. La studiosa desume la datazione alta dal mancato riferimento dell'autore alla spiegazione del tetragramma del convertito Pietro Alfonsi, riferimento che sarà invece presente nelle opere successive. È concorde G.L. Potestà, *op. cit.*, che rafforza tale interpretazione ribadendo l'assenza, nel trattato, delle riflessioni più mature dell'Abate (cfr. p. 79 e p. 384). L'unica dissonanza, in pratica, è rappresentata da K.V. Selge, *L'origine delle opere di Giacchino da Fiore*, in AA.VV., *L'attesa della fine dei tempi nel medioevo*, a cura di O. Capitani e J. Miethke, "Annali dell'istituto storico italo-germanico", 28, Bologna 1990, pp. 87-130, il quale propone come riferimenti cronologici gli anni Novanta del XII secolo (cfr. in particolare p. 119).

¹⁰ G. da Fiore, *Adversus Iudeos*, a cura di A. Frugoni, in *Fonti per la Storia d'Italia*, 95, Roma 1957, pp. 1-80.

consolazione¹¹. Ed una terza in cui si prospetta una svolta all'interno della Chiesa che li porterà ad una conversione anticipata¹². Centrale all'interno della trattazione è invece la reinterpretazione del libro di Tobia, che vantava già un prestigioso commentatore quale Beda¹³, ma dal quale il profeta Calabrese si distacca per inserire l'azione determinante dello Spirito Santo e la spinta evangelizzatrice al quale il clero è chiamato¹⁴. Il titolo dell'opera, nonostante le due edizioni attualmente in circolazione riportino entrambe il nome di *Adversus Iudeos*,¹⁵ compare solo su alcuni manoscritti sotto l'intestazione di *Exhortatorium Iudeorum*¹⁶, ed è proprio il carattere esortativo rispetto a quello del comune trattato anti giudaico che i critici oggi tendono a far prevalere¹⁷.

La questione non è puramente formale: stabilire se si tratti di un'esortazione o di un trattato polemico significa anche riconoscere come destinatario il popolo ebraico o quello cristiano. E questo argomento, relativo anche al problematico filoebraismo di Gioacchino, non è sicuramente di poco valore.

Nell'interpretazione di Potestà, per quanto il Profeta si rivolga ad un pubblico essenzialmente cristiano, i toni concilianti che aprono la via ad una

¹¹ Ivi, p. 85: «Ostensum est vobis, o Iudei, multis auctoritatibus Scripturarum quod omnino erat venturus Christus pro salute gentium et si vobis fuerit quasi propriis specialiter promissus; qui tamen, quia venientem non cognovistis nec recepistis verbum eius, conversus est ad gentes, ut complerentur Scripture, sive in eo quod gentes receperunt eum, sive in eo quod patres vestri respuerunt illum. Et hoc quidem ostendere de Scripturis locus est. Sed ne forte fiant vobis in scandalum verba vite, annuntio vobis adesse tempus consolationis vestre tantum ut afflicti pro peccatis vestris agnoscatis et confiteamini iniquitates vestras, scientes et intelligentes quod non absque causa abstulerit vobis Deus sacerdotium et regnum et ventilaverit vos interras inimicorum vestrorum».

¹² Ivi, pp. 95 sg.: «Et quidem hec futura esse circa finem mundi tam ex veteri Testamento quam ex novo manifeste didicimus. Sed cupientes aliquos vestrum etiam ante tempus illud generale saltim pro ipsa vicinitate lucis de regno eripere tenebrarum, dedimus operam in hoc opusculo prevenire vos, o viri Iudei, in benedictionibus dulcedinis imitantes catulum illum qui precedebat angelum ductorem Tobie appropinquantis ceco patri ut acciperet lumen».

¹³ G.L. Potestà, *op. cit.*, p. 87.

¹⁴ G. da Fiore, *Adversus*, cit., pp. 96 sg.

¹⁵ La prima è quella già citata di Arsenio Frugoni; la seconda: G. da Fiore, *Agli Ebrei (Adversus Iudaeos)*, trad. it di M. Irritano, Catanzaro 1998.

¹⁶ G.L. Potestà, *op. cit.*, p. 81.

¹⁷ Cfr. ivi, cap. IV; nonché R.E. Lerner, *La festa di S. Abramo. Millenarismo gioachimita ed Ebrei nel medioevo*, Roma 2002.

«persuasione dolce»¹⁸ rappresentano una novità nella trattatistica polemica medievale. L'autore in pratica tende, con l'esempio della sua scrittura aperta e non violenta, ad offrire un modello per l'atteggiamento che la nuova Cristianità dovrebbe adottare.

Lerner¹⁹, invece, in polemica con un altro studioso, Schreckenberg, arriva ad affermare che il trattato fu composto probabilmente proprio come una esortazione, non ai cristiani, che attraverso il trattato venivano ammoniti sul comportamento da tenere nei confronti dei semiti, bensì rivolto agli stessi Ebrei, per accelerare i tempi di una loro inevitabile conversione. Secondo Lerner le prove addotte dallo Schreckenberg attraverso l'accostamento con il caso di Giuda/Ermanno di Colonia e della mancata conoscenza del latino da parte del convertito tedesco, non proverebbero, invece, che la stessa mancanza possa riguardare una comunità calabrese, anche perché lo studioso americano tende a proporre l'esistenza di una consistente presenza ebraica a Celico²⁰.

Ad ogni modo gli elementi di contrasto non sono tali da lasciar prevalere l'uno o l'altro, o addirittura da annullarsi a vicenda. Il trattato è polemico e contemporaneamente mette in luce un aspetto del tutto nuovo, quello di un'attesa prossima e di un ruolo cruciale degli ebrei nella storia della salvezza.

Permane tuttavia nell'*Exhortatorium* un elemento non trascurabile: quello cioè di conformità ai canoni della trattatistica anti giudaica, anzi quasi una imitazione priva di elementi originali tanto da essere definito dal Buonaiuti come «una accozzaglia di testi biblici che mostra l'astrattezza e l'artificiosità della polemica» e ancora come una «esercitazione accademica, imposta molto più dal piano generale delle idee escatologiche di Gioacchino» che non per sincero «proselitismo». Un conformismo rilevato anche dalla studiosa Hirsch-Reich, la quale lamenta questa assenza di novità nel trattato.

¹⁸ Cfr. G.L. Potestà, *op.cit.*, p. 82.

¹⁹ Ivi, cap. II (in particolare v. nota 59).

²⁰ R.E. Lerner, *op.cit.*, p. 38 sgg.

È evidente che la riprova di un'attenzione particolare, nuova all'elemento ebraico nella tradizione medievale, inaugurata da Gioacchino, non può essere ricercata esclusivamente nel testo di riferimento. Come tale l'*Exhortatorium* non può essere considerata la fonte esclusiva ma soprattutto, tale attenzione, non può ritenersi affrancata dal contesto culturale europeo del tempo. Per quanto infatti Gioacchino da Fiore percuota indiscutibilmente le coscienze spirituali dal XIII secolo in poi, le sue teorie non possono intendersi completamente svincolate da un clima culturale europeo che trova i suoi principali esponenti soprattutto in Germania un secolo prima.

La novità rappresentata dalla meccanica storica dell'Abate non sarà svilita da tale confronto, ma rappresenterà, invece, un'ulteriore riprova di un atteggiamento comune in qualche modo al pensiero occidentale del periodo, che proprio in quegli anni si avviava ad un imponente cambiamento.

Per collocare il popolo ebraico nel futuro promesso da Gioacchino sarà opportuno fare un passo piccolo indietro.

2. Ruperto di Deutz e il XII secolo

La chiarificazione del contesto religioso tra XI e XII secolo offre la possibilità di considerare l'esperienza esegetica e le attese millenaristiche dell'Abate fiorentino come l'espressione originale, ma al contempo aderente all'epoca di riferimento, di una problematica religiosa e politica. Una problematica che affonda le radici proprio nella riforma della Chiesa, la cui attuazione scopre un nervo sensibilissimo nel tessuto sociale del medioevo: il rapporto, cioè, tra istituzione religiosa e fede. Nel momento in cui il papato accoglie la sfida di farsi garante di una più felice corrispondenza tra istituzione e sentimento religioso si dà il via ad una serie di riflessioni e anche di contestazioni che caratterizzeranno una vivace esperienza politica e religiosa.

Il movimento di riforma della Chiesa e la parallela riforma monastica, figlia dell'esperienza cluniacense, trasformarono profondamente l'animo intellettuale dell'Europa, poiché introdussero una gerarchia ed una credibilità, all'interno dell'istituzione ecclesiastica, fondate sul valore, ovvero sulla dignità del sacerdote.

Tali spinte organizzative, se ebbero il vantaggio di epurare le cariche ecclesiastiche dalla corruzione e dalla simonia, offrirono però una lezione che gli esponenti della cultura religiosa ripeteranno con tale tenace convinzione da renderla fruibile anche agli strati popolari. «Le armi con cui Gregorio VII si servì in questa lotta si rivolsero più tardi contro la chiesa gerarchica»²¹, e l'aria di riforma in ambito istituzionale provocò un vero e proprio scossone spirituale nell'animo dei fedeli, tanto che i segni saranno ancora visibili due secoli più tardi, quando incomincia una fase di più violenta destabilizzazione, destinata a concludersi solo molto tardi.

²¹ H. Grundmann, *Movimenti religiosi nel Medioevo*, Bologna 1980, p. 35.

Da quel momento in poi si metteva in crisi la Chiesa come realizzazione dell'essenza stessa del Cristianesimo e iniziava la sua vera e propria era istituzionale, mentre «un nuovo modo di pensare» cercava in una «forma di vita»²² religiosa, in cui ogni buon cristiano aveva il diritto di riconoscersi, il senso della salvezza.

Per quanto le cause della rinascita dei secoli XI e XII coinvolgano anche numerosi aspetti della vita medievale, dalle Università ai dati demografici, tanto da far notare che «chi voglia osservare l'alba europea che comincia allora a baluginare, deve abbandonare le alte sfere della storia politica e intellettuale per scendere sino alle fonti prime della vita»²³, è opportuno rilevare che fu proprio tra gli intellettuali del tempo, e in particolare tra le schiere provenienti dai nuovi ordini monastici, che tali cambiamenti assunsero aspetti radicali.

Paradossalmente, per quanto la pratica monastica indichi un microcosmo tendenzialmente chiuso, certe istanze innovatrici che richiamavano ad una religiosità più pura, ma più intima e spontanea, derivarono proprio dall'esempio che queste nuove forme di comunità avevano dato con il loro costituirsi. Non tanto, o meglio non solo per quanto riguarda i grandi centri monastici, che a partire dal modello offerto da Cluny si organizzarono in maniera unitaria e centralizzata, avvantaggiandosi di collegamenti o di dipendenze dirette dalla Curia, quanto per le esperienze monastiche, come quella premostrantese, che attirarono a sé numerose forze vitali della religiosità sia colta che popolare²⁴. Alla base di questa nuova e dilagante riscoperta della religione vi sono due concetti fondamentali: la vita apostolica e la predicazione.

²²Ivi, p. 36.

²³R.S. Lopez, *La nascita dell'Europa*, Torino 1966, cit. in M. Fumagalli Beonio Brocchieri e M. Parodi, *Storia della Filosofia medievale*, Roma-Bari 2002, p. 114.

²⁴Basti pensare che proprio il monastero fondato da Norberto di Prémontré, di regola agostiniana, ricevette il permesso di accogliere un piccolo gruppo di *mulieres religiosae* che allora erano riunite in clausura. È uno dei primi riconoscimenti delle comunità monastiche femminili, a testimonianza della forza propulsiva che tali nuove comunità mettevano in gioco.

Questi concetti verranno assorbiti con un'avidità sconcertante nel secolo delle eresie e della religiosità popolare ma partono piuttosto da esperienze comuni relative all'XI secolo, decisamente più sobrie se confrontate al marasma dei secoli successivi.

Non è il caso di riprendere in questa sede i singoli protagonisti e le principali riflessioni attorno a questi temi, tuttavia tale ricostruzione può servire come spunto per un'analisi che inquadri il problema della conversione ebraica in un orizzonte sia temporale che spaziale più ampio. La vita apostolica, il ritorno ad un modello evangelico come indice di garanzia nella formazione di un clero più degno, la predicazione itinerante, il sottile equilibrio tra chiusura e apertura nei confronti della massa dei fedeli, sono problemi che sorsero contemporaneamente in tutta Europa e, seppur connotati di differenti sfumature, rimasero nella loro sostanza i medesimi in tutte le regioni²⁵.

Lerner osserva giustamente che uno dei mutamenti principali nella mentalità religiosa a cavallo tra i secoli XI e XII fu legato alle Scritture. Sorse in pratica un nuovo tipo di lettore²⁶ che, affidandosi alla propria luce interiore, in un dialogo più libero con i testi sacri e sentito come più giusto, era in grado di rinnovare l'esegesi approdando ad inusitati lidi interpretativi. Lerner identifica in tre personaggi chiave²⁷ questo nuovo rapporto con i testi sacri: Gioacchino, appunto, il medico catalano Arnaldo di Villanova e il teologo benedettino Ruperto di Deutz²⁸.

Sarà opportuno soffermarsi sui contributi di questo monaco tedesco, attivo proprio tra il 1095 e il 1127, perché i punti di contatto con la filosofia del profeta calabrese offrono spunti interessanti di confronto. Primo fra tutti, questa nuova

²⁵ H. Grundmann, *Movimenti religiosi nel Medioevo*, cit., p. 37.

²⁶ R.E. Lerner, *Refrigerio dei Santi*, cit., p. 67.

²⁷ Cfr. ivi, cap. II: *Il dissenso Estatico* (pp. 68-94). In particolare Lerner affronta le figure dei tre esempi partendo dal concetto che egli definisce con i termini "difesa estatica", ovvero la difesa della propria interpretazione rispetto alla possibile accusa di eresia.

²⁸ Noto anche come Roberto di Liegi, dalla città dove vide la luce nel 1075 ca. Morì invece, abate di Deutz, nel 1129.

forma di esperienza in materia esegetica: in diciotto anni di attività Ruperto compone un impressionante numero di opere dal carattere assolutamente non compilatorio, ma che mostrano, invece, di seguire una cosciente e personalissima linea esegetica. La consapevolezza dell'autore, del resto, era evidente, tanto che una delle sue frasi più celebri, contenuta nel commentario al vangelo di Giovanni, dichiara proprio di muoversi nella stessa via dei padri, ma non intendendo seguirli passo per passo. In Ruperto è in effetti facilmente riscontrabile proprio questa novità derivata dalla riforma monastica e della Chiesa: il richiamo alla predicazione e alla vita evangelica, l'enorme peso delle *visiones* e quindi di una teologia ispirata dallo Spirito Santo (non a caso egli è definito da Haacke il «padre del simbolismo tedesco»²⁹), nonché l'*esempio di teologia monastica*³⁰ che il complesso delle sue opere può ben esser chiamato a rappresentare.

Le riflessioni di Ruperto – e sicuramente il ruolo giocato dal rapporto dell'autore con le Sacre Scritture – portano a prendere in considerazione il problema della teologia della storia, anche se egli non sviluppò alcuna precisa *Geschichtsbild*, secondo l'espressione di Magrassi³¹, come invece sarà per Ottone di Frisinga e ovviamente per Gioacchino da Fiore. Tuttavia l'immagine della storia che Ruperto si è costruito ha come riferimento un modello cristocentrico, in cui la legge veterotestamentaria rappresenta il preludio del trionfo del Cristo del Nuovo Testamento, cioè a dire che i due testamenti fanno parte di una stessa rivelazione.

Siamo ancora in un orizzonte binario, in cui la potenza della legge e la maestà del Cristo bastano a rivelare la trinità. Certo nel teologo tedesco è presente un carattere trinitario, ma la visione cristocentrica è alla base della sua teologia definita teleologica, la storia cioè prende il suo avvio da Cristo e a Cristo tende: «L'opera cosmologica di dio prefigura la sua opera storiografica. [...] Creazione e Redenzione sono i due atti di uno stesso dramma» (Magrassi).

²⁹ Cit. in H.D. Rauh, *Das Bild des Antichrist im Mittelalter von Tyconius zum Deutschen Symbolismus*, Münster 1973, p. 178 sg.

³⁰ Ivi, p. 181.

³¹ Cit. in H.D. Rauh, *op. cit.*, p. 198.

Sicuramente affascinante e degna di una considerazione più attenta³², l'opera del Benedettino non è interessante esclusivamente per il suo carattere emblematico, per la sua aderenza ai tempi: nel caso specifico di questa indagine Ruperto risulta particolarmente interessante in quanto autore di un trattato anti giudaico che farà della sua personalità una vera e propria autorità nel campo.

L'Anulus sive dialogus inter Christianum et Judaeum è una delle ultime opere di Ruperto e affronta il problema dell'errore ebraico attraverso una «linea letteraria dialogica»³³ «determinata a rivelare una totale divergenza non solo esegetica ma di fede»³⁴ tra un cristiano, ovvero Ruperto stesso, e un Ebreo. Il ritmo vivace e serrato delle argomentazioni del Benedettino avvolge il suo interlocutore e lo mette alla prova a tal punto che l'Ebreo è talvolta costretto ad eludere il ragionamento³⁵. La scelta di Ruperto, poi, di servirsi esclusivamente di argomentazioni tratte dall'Antico Testamento mostra chiaramente che la persuasione dell'infedele andava condotta principalmente sul piano razionale, costruendo il discorso su quei passi che anche egli riconosceva come sacri.

Con la ragione, Ruperto denuncia la cecità ebraica, con la fede scioglie la durezza del loro cuore. Il sottile gioco di equilibrio tra *ratio* e *fides* di cui *l'Anulus* è testimonianza ci dà la portata della personalità dell'autore e della sua attenzione ad una diversa esegesi biblica. Forse proprio la consapevolezza della novità del suo pensiero lo spinge a scrivere e quindi a trattarne la materia dal punto di vista delle controversie.

³² Per un ampliamento critico dell'opera di Ruperto di Deutz e dei trattati anti giudaici nel XII secolo, si rimanda a M. Magrassi, *Teologia e storia nel pensiero di Ruperto di Deutz*, Roma, 1959; M.L. Arduini, *Ruperto di Deutz e la controversia tra cristiani ed ebrei nel secolo XII*, Roma 1979; H. Schreckenberg, *Die christlichen adversus-judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.)*, 2 voll., Frankfurt-Bern 1982.

³³ M.L. Arduini, *op.cit.*, p. 7.

³⁴ Ivi, p. 8.

³⁵ Ivi, p. 61: «Quantum in te est, confundis gentem nostram, abolere niteris generis memoriam: ut incircumcisi permanentes, in nullo caeteris gentibus simus dissimiles, et ita deleatur nomine Israel».

Sicuramente Ruperto non aveva intenzione, con la stesura dell'*Anulus*, di dimostrare l'avvenuta conversione o quanto meno la possibile conversione di un Ebreo grazie alle specifiche argomentazioni emerse con il trattato. Tutt'altro, il teologo tedesco è ben cosciente dei limiti che una tale operazione incontra quando si confronti effettivamente con la fierezza dell'infedele. Egli infatti dichiara da subito lo scopo piuttosto didattico della sua opera.

Scrive a proposito l'Arduini: «Che Ruperto inizialmente non si facesse molte illusioni sulla probabilità di convincere tramite il suo opuscolo l'interlocutore Giudeo è anche rappresentato dal fatto che egli avverte la necessità di dare una giustificazione del proprio scritto mediatamente o mediamente missionaria». La studiosa fa notare come egli, in quanto benedettino, dovesse tenere abitualmente dei corsi ai novizi propedeutici alla vera e propria vita monastica³⁶. Il richiamo poi dello stesso Ruperto ad un insegnamento battagliero, quasi militare – come militare, fa notare ancora l'Arduini, è il termine *Tirunculis*³⁷ – accentua l'importanza della predicazione e della persuasione del XII secolo³⁸.

Ma l'*anulus* di Ruperto di Deutz risulta maggiormente interessante se si considera il contesto in cui è inserito, ovvero la Renania e in particolare la zona intorno a Colonia. Un territorio in cui si riscontra, soprattutto per i secoli in questione, una cospicua presenza ebraica e dove i contatti tra le due culture erano frequentissimi.

Non è un caso che proprio da quella zona proviene uno scritto, questa volta prodotto in ambiente premostrantese, e collegato alla fama di Ruperto di Deutz, che ha rappresentato un vero enigma per gli storici e sul quale ancora oggi risulta

³⁶ Ivi, pp. 46 sg.

³⁷ Ch. Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Niort: L. Favre, 1883-1887, VIII, p. 112: «Tirunculus Miles: qui militiae singulo recens decoratus est».

³⁸ M.L. Arduini, *op. cit.*, p. 48: «Putas enim et forte non unaniter existimas, quod haec disputatio, et si non necessarie est veteranis ut saltem nostris poterit prodesse Tirunculis, cum ex multitudine legis et prophetarum, sive omnium sanctorum scripturarum aliqua congesta simul hic inuenerint quibus velut armis comuniti expugnare non dubitent sensum iudaicum extollente se ad versus scientiam Dei».

quanto mai difficile mettere una parola definitiva: trattasi delle confessioni di Judas ben David ha-Levi meglio noto come Ermanno l'ex Ebreo.

Opusculum de conversione sua è il titolo con cui l'opera ci è stata tramandata, il cui autore si firma come *Hermannus quondam Judaeus*. Trasmesso da due manoscritti degli inizi del XIII secolo il testo è stato composto nell'abbazia di Cappenberg e narra della vita e degli incontri che, dal 1092 al 1140 circa, porteranno Giuda a diventare Ermanno.

In un altro scritto, la *Vita* di Goffredo di Cappenberg, scritta nella medesima abbazia, il personaggio del *quondam Judaeus* compare quasi a corroborare la santità dell'edificio: la preferenza da parte del fondatore dell'ordine premostrantese Norberto di Xanten è riferita alla presenza del convertito ebreo, del quale sono riferiti brevi cenni biografici e in particolare le circostanze della conversione.

La controversia storiografica nata da questi due elementi e concentrata in particolare sulla questione dell'esistenza effettiva o fittizia di Ermanno è oggetto di studio di un volume di Jean-Claude Schmitt³⁹ che intende, attraverso la sua storia e all'interno del contesto tedesco a cavallo tra i secoli XI e XII, portare avanti una profonda e brillante riflessione sul rapporto tra storia e finzione, sul peso che l'elemento onirico ha nella tradizione ebraico-cristiana medievale e nel loro rapportarsi. Non è il caso di ripercorrere la travagliata vicenda espressa in maniera esauriente nel testo appena citato⁴⁰, ma sarà opportuno invece, sulla base di questo, fare alcune riflessioni.

La polemica che si sviluppa in un lungo dibattito storiografico del Novecento verte attorno alla figura di Ermanno e parte dal volume che Gerlinde Niemeyer cura nel 1963 per l'edizione dei *Monumenta Germaniae Historica*, in cui l'autrice espone il suo favorevole giudizio sull'esistenza effettiva di Judas/Hermannus; e dalle successive obiezioni di Avrom Saltman nel 1988, che

³⁹ J.-C. Schmitt, *La conversione di Ermanno l'Ebreo. Autobiografia, storia, finzione*, Roma-Bari 2003.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, in particolare pp. 3-45.

invece intende il testo come finzione prodotta dall'abazia di Cappenberg, relegandolo alla validità storica di un romanzo.

Ancora oggi la questione rimane aperta, poiché le prove in favore dell'una e dell'altra interpretazione tendono in pratica a bilanciarsi. Ciò nondimeno l'indagine condotta da Schmitt offre degli indizi interessanti che è possibile, in maniera sommaria, mutuare ai fini di questa indagine. Proprio nel tentativo di svincolarsi da una domanda secondo lui mal posta⁴¹, Schmitt ricava, dall'alternativa tra la rigida opposizione realtà/finzione, una riflessione che coinvolge lo spirito di quei secoli centrali per la religiosità medievale.

Innanzitutto il rapporto con Ruperto che compare nella confessione di Ermanno come un interlocutore chiave, e che tuttavia non lo porterà alla conversione. L'autorità del benedettino riceve un trattamento piuttosto ambiguo nell'opera del *quondam Judeaus*: se da un lato viene riconfermata a pieno nella *quaestio* tra Cristiani ed Ebrei, viene invece screditata alla luce del suo effettivo fallimento. Non è quindi Deutz la sede in cui i rappresentanti, seppur illustri teologi e combattivi predicatori, salvano e recuperano alla Cristianità un Ebreo, bensì la comunità premostrantese di Cappenberg, il cui ordine si pone come ulteriore elemento innovatore rispetto al già citato clima di riforme. Ermanno compare nella *Vita* del nobile fondatore ed è il protagonista di un'opera singolare, ma l'elemento centrale è la comunità di monaci che egli elegge come il luogo della sua nuova vita cristiana. Attraverso l'*Opusculum* si evince anche la polemica contro i battesimi forzati: Ermanno dichiara apertamente che il sogno, la *visio*, e soprattutto la forza persuasiva della ragione sono state le uniche armi in grado di scalfirgli il cuore e aprirlo alla verità cristiana.

Non enim ea facilitate conversus sum, qua multos sepe infideles sive
Iudeos sive paganos ad fidem catholicam repentina et inopinata

⁴¹ Ivi, p. 240.

mutatione converti videmus, ut quos heri perfidos dolebamus, hodie fideles et nostros in gratia Christi factos coheredes gaudeamus. At vero mea conversio, gravissimis in eius primordio crebrescentibus temptationum procellis multisque se ei opponente antiquo hoste insidiis, et longa fluctuatione protelata et maximis tandem laboribus effectui est mancipata. Unde et piis auribus tanto ad audiendum est delectabilis, quanto ex hac ipsa effectus sui difficultate extitit mirabilis.⁴²

Una conversione sofferta. Una confessione che richiama facilmente Agostino nel suo intimo rapportarsi all'interiore cristiano una volta abbandonato il guscio esteriore del pagano e dell'ebreo nel caso di Ermanno. Se l'*Anulus* fermava l'attenzione sull'uso degli stessi testi sacri contro l'errore giudaico, con l'*Opusculum* si ribadisce con forza l'efficacia della predicazione.

Un altro dato rilevante, che emerge da questa panoramica, è proprio relativa all'importanza che tali questioni assunsero per la zona della Westfalia: è chiaro che la vicinanza ebraica ha sviluppato ulteriormente l'attenzione su questo tema, soprattutto in un periodo che vede emergere le prime violente manifestazioni antiggiudaiche.

Il riordinamento della Chiesa, la riforma monastica, lo sviluppo di un nuovo rapporto esegetico con le Scritture, l'attenzione all'elemento mistico, pongono il XII secolo come epoca di conversione. A questo punto il rapporto con l'infedele ebraico (soprattutto nelle zone che contavano una presenza imponente delle comunità giudaiche) risulta fondamentale: basti pensare al ruolo che svolgerà anche nel caso della famosa mistica tedesca, Ildegarda di Bingen, la quale, in un passo della sua *Vita* scritta da Teodorico von Echternact, sarà protagonista di un episodio che narra la visita spontanea di un gruppo di Ebrei,

⁴² Hermannus quondam Iudaeus, *Opusculum de Conversione sua*, a cura di G. Niemeyer, in MGH, Vol. IV, Weimar 1963, pp. 69 sg.

curiosi delle sue visioni⁴³. Ritorna quindi l'elemento onirico: vero e proprio richiamo per gli ebrei, segno di una mentalità che poneva una fiducia sempre più crescente in una reale efficacia della mistica e nella sua capacità euristica e persuasiva.

Il XII secolo inaugura una *Nuova era di conversione*⁴⁴, in cui inizia ad affermarsi l'attenzione all'*ecclesia spiritualis*. E proprio tale focalizzazione, tale tentativo unitario, sarà alla base dell'elemento dissonante in materia di fede. Il caso del Giuda/Ermanno dell' *Opusculum* diventa perciò emblematico: rappresenta proprio il segno attraverso il quale è possibile una unificazione della spiritualità europea: «Il materiale, in lui, si è convertito in spirituale, da ebreo è diventato cristiano»⁴⁵.

Dalla Germania possiamo adesso ritornare alla scena calabrese, dove Gioacchino da Fiore ha apportato, attraverso questa cultura che gli è comune, un ulteriore contributo a quest'era, i cui segni si vedranno con forza nei secoli successivi.

Il richiamo a Ruperto di Deutz e il relativo breve accenno ad Ermanno l'ex ebreo non hanno l'esclusivo valore di esemplificare un contesto. Le riflessioni del Teologo tedesco, infatti, si ritrovano nel percorso intellettuale dell'Abate di Fiore e la spiegazione di come queste siano potute giungere a Gioacchino è fornita da Gian Luca Potestà, autore di uno dei testi più fedeli nella ricostruzione della vita e dell'opera dell'Abate. Il periodo di Casamari, come è già stato detto, fu cruciale per lo sviluppo delle teorie di Gioacchino; ed è proprio attraverso questo grande polo culturale che egli poté conoscere autori tanto lontani⁴⁶. Tuttavia per quanto queste influenze possano aver contribuito all'esperienza del Florense, le sue

⁴³ A. Carlevaris, *Sie kamen zu Ihr um sie zu befragen. Hildegard und die Juden*, in A. Haverkamp (Hrsg.), *Hildegard von Bingen in Ihrem Historisches Umfeld*, Internationaler wissenschaftlicher Kongress zum 900 Jährigen Jubiläum, 13-19 sept. 1998, Bingen/a.R., Mainz 2000, pp. 117-128.

⁴⁴ J.-C. Schmitt, *op.cit.*, pp. 210-246.

⁴⁵ Ivi, p. 245.

⁴⁶ G.L. Potestà, *op. cit.*, p. 9.

riflessioni saranno, in definitiva – e proprio grazie a queste letture – totalmente nuove.

3. L'Apocalittica e la Storia

Probabilmente l'aspetto più mobile nell'interpretazione del pensiero di Gioacchino è proprio la sua originalità, ovvero la ricostruzione delle probabili influenze dottrinali e filosofiche che hanno agito sulla scrittura dell'Abate. Questi due aspetti specifici e dipendenti l'uno dall'altro hanno subito dalla critica un'attenzione inversamente proporzionale, poiché per la difficoltà di rintracciare con agio le letture effettive di Gioacchino, al di fuori di quelle sacre o della patristica principale, si è teso a sovraccaricare la sua autonomia.

Per difetto di una discendenza facilmente rintracciabile ci si è concentrati deformando la sua novità. In realtà, come si è visto, la critica oggi ha aperto la strada a interpretazioni che tendono a marcare il percorso intellettuale dell'Abate e quindi a dare rilievo a quegli autori che hanno sperimentato una vicenda esegetica parallela alla sua incarnando efficacemente un'epoca in cui il contrasto tra *l'esperienza umana* e *le realtà intemporalì*⁴⁷ della Chiesa hanno dato vita ad un sonoro cambiamento la cui eco risuonerà per secoli in Europa. La difficile e scivolosa collocazione del pensiero di Gioacchino può essere analizzata innanzitutto a partire dal fatto «che il dodicesimo secolo era appassionato di teologia della storia»⁴⁸.

In un articolo della metà degli anni Settanta, Lerner pose la questione sulla presunta innovazione rappresentata dall'escatologia dell'Abate calabrese, ritenendo necessario fare chiarezza sull'autonomia del suo pensiero e di altri esegeti a lui vicini. Analizzando la letteratura chiliastica e il motivo del sabato terreno successivo alla venuta dell'anticristo egli mostra come il tema sia presente con forza anche in altri autori a lui precedenti e pertanto a causa di

⁴⁷ M. Reeves, *How original was Joachim Theology of History?*, in AA.VV., *Storia e messaggio in Gioacchino da Fiore*, atti del I Congresso internazionale di studi Gioachimiti (19-23 settembre 1979), Centro Internazionale Studi Gioachimiti 1980, pp. 24-56.

⁴⁸ H. de Lubac, *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore*, Milano 1981, p. 38.

un'insufficiente rilevanza data all'esegesi biblica pregioachimita si sia approdati ad «una interpretazione che esagera l'importanza di Gioacchino»⁴⁹.

A partire da questo articolo provocatorio, Marjorie Reeves presentò una relazione al I congresso internazionale di studi Gioachimiti tenutosi a Fiore nel 1979 che riproponeva il problema delle fonti, dirette e indirette, del Profeta. Recuperando, da un lato, Gioacchino all'orizzonte europeo ed evidenziandone, dall'altro, le differenze che rendono unica la sua dottrina, Reeves proclama nel saggio la assoluta novità della sua opera, visione accettata in definitiva dallo stesso Lerner⁵⁰.

Fino a che punto, dunque, fu originale la teologia della storia di Gioacchino da Fiore e lo fu, se lo fu, anche il tema escatologico e il suo rapporto con la conversione ebraica?

Paradossalmente, osserva la studiosa inglese: «Se la visione del periodo successivo all'Anticristo propria di Onorio e di Gerhoh si fosse coniugata con la struttura trinitaria della storia sviluppata da Ruperto di Deutz, l'età dello spirito sarebbe stata anticipata. Piuttosto che Gioacchino avrebbero potuto essere le nuove guide spirituali di Gerhoh ad eccitare l'immaginazione delle generazioni successive»⁵¹.

Questa osservazione rende chiara l'importanza di collocare Gioacchino da Fiore all'interno del suo tempo e contemporaneamente rimarcare l'originalità. Il suo pensiero rappresenta una sintesi e nello stesso tempo una profonda cesura all'interno del contesto culturale del XII-XIII secolo. Il Florense costruisce cioè la

⁴⁹ R.E. Lerner, *Refreshment of the Saints*, in «Traditio», 32 (1976), contenuto in *Refrigerio dei Santi*, cit., p. 21.

⁵⁰ Ivi, p. 97: «Nessuno nega che Gioacchino da Fiore sia stato il teologo della storia più profondamente originale e innovativo della storia».

⁵¹ M. Reeves, *op. cit.*, p. 51.

sua complessa e innovativa opera architettonica su un «terreno che era stato ben dissodato per lui»⁵².

La novità principale del pensiero dell'Abate è sicuramente il metodo delle concordanze nato, come si è visto, da una convinta opera di rivalutazione del testo dell'Apocalisse. Il confine sottile tra il *già* e il *non ancora*, la promessa salvifica collocata in un orizzonte storico, e connessa con una pienezza temporale del presente e soprattutto la rivelazione trinitaria come struttura portante dell'economia della salvezza, hanno modificato dall'interno il pensiero cristiano del medioevo e il rapporto con la storia. Ben consapevole della difficoltà del suo scritto e della sua pericolosità, Gioacchino non ha inteso sottrarsi a quello che è un compito umano e divino, storico e trascendente: «E che dunque? Dobbiamo pensare che bisogna soprassedere perché il discorso non sia compreso in modo errato? Se fosse così, confessiamolo, invano sono stati scritti, invano nei libri sacri dell'Antico e del Nuovo Testamento vi sono dei segni riposti a significare qualcosa»⁵³.

Nell'Antico e nel Nuovo Testamento egli riconosce le chiavi per interpretare e spiegare la storia, e la sua consapevolezza, più volte dichiarata, di arrischiarsi in vie pericolose ed inusitate è giustificata dall'assoluta necessità di spiegare queste relazioni. Difatti dopo aver elaborato i suoi quadri dottrinari egli approntò una continua ed estenuante opera di revisione, ovvero «precisò e rivide le proprie idee in stretta dipendenza con l'evolversi della situazione storica»⁵⁴. Ed è forse proprio questa metodologia, questa attenzione, la novità più imponente nella filosofia della storia e la dinamica responsabile della fama profetica.

Non bisogna però considerare questa operazione al di fuori del contesto politico. Gioacchino è tanto più efficace proprio perché immerso in un clima teso tra infiacchimento dello spirito monastico e il pericolo di una reazione eretica.

⁵² Ivi, p. 52.

⁵³ G. da Fiore, *Il Salterio a dieci corde*, a cura di K.V. Selge, trad. it. di F. Troncarelli, Roma 2004, p. 13.

⁵⁴ G.L. Potestà, *op. cit.*, p. 4.

Anche in questo senso, cosa che ben si accorda alla sua azione politica, egli cerca una parola nuova, che sia capace di parlare ai contemporanei come mai era stato fatto. Una parola che investe prima di tutto la concezione trinitaria, con la quale è impegnato in una costante opera di ridefinizione e anche di spiegazione connessa al dispositivo delle concordanze.

Nel libro primo del *Salterio* c'è una preoccupazione costante a trovare una definizione della trinità che sia capace di sfoltire la moltitudine di pericolosi accostamenti, spiegazioni, cioè, che anziché esemplificare potrebbero deviarne il senso:

Ma se proprio si deve prendere in considerazione una qualche figura visibile per necessità, lo si faccia scegliendo, tra le cose non dotate di ragione, ciò che è più nobile: scegliamo questa luce materiale [...] da questa luce materiale che si chiama sole nascono raggi incessantemente ed emana calore continuamente ed arrivano sulla terra in modo tale che non si allontanano dalla fonte da cui procedono: indubbiamente ad immagine di Cristo che discende ad illuminarci non separandosi da suo padre che lo ha mandato; e ad immagine dello Spirito Santo, che con Cristo a noi è stato donato allo scopo di accendere in noi il fuoco della carità per amare, scacciando il gelo della nostra inerzia, allo scopo nella luce, che è Cristo, noi possiamo vedere che cosa dobbiamo fare e nel calore dello Spirito santo siamo in grado di mettere in pratica ciò che sappiamo.⁵⁵

La comprensione delle scritture e dell'età dello spirito passa necessariamente attraverso una spiegazione diversa dello stesso mistero, poiché non cambia la rivelazione, muta invece la capacità intellettuale del religioso che all'alba dell'età dello spirito può finalmente guardare le cose sotto una luce nuova.

⁵⁵ G. da Fiore, *Salterio*, cit., p. 9.

Non è un caso che egli utilizza la metafora della *specula montis*⁵⁶: l'acme della storia è il vertice della montagna sul quale il nuovo monaco, lo spirituale, si ritira non per allontanarsi dalle cose del mondo, bensì per osservarle, comprenderle e poterle donare. La *revelatio* passa sempre per un *donum intelligentiae* e non è invece «una visione donata da Dio»⁵⁷.

La grande rivoluzione introdotta dall'Abate sta proprio in questa consequenzialità della rilettura delle verità testamentarie. Siamo lontani dalle *Visiones* della mistica tedesca, di un'Ildegarda ad esempio, ma anche dello stesso Ruperto: Gioacchino introduce una novità sconcertante nel meccanismo euristico della verità divina e della storia. La sua comprensione procede attraverso la lettura filologica del mondo in analogia con i testi sacri. Non si tratta di una speculazione intellettuale, ma di un complesso sistema che dall'autore è avvertito come assolutamente razionale, pieno, come la sua visione dell'Apocalisse.

Non una filosofia della storia ma neanche forse semplicemente una teologia della storia. Di sicuro Gioacchino è impegnato a disvelare la realtà: ciò che è per lui un compito proprio dell'illuminato all'esordio del Terzo stato, ché non avrebbe avuto altrimenti una preoccupazione della comprensione del presente: «Mostriamo meglio le cose posteriori se con più diligenza scrutiamo quelle passate»⁵⁸.

Un quadro ulteriormente arricchito e complicato dalla centralità della trinità responsabile immutabile del fluire storico, del quale scandisce i tempi come la luce e il calore promanano dal sole.

«La dottrina trinitaria della storia di Gioacchino non era costituita come un processo fisso, meccanico»⁵⁹: al contrario essa poggiava su «una struttura

⁵⁶ G. da Fiore, *Concordia novi et veteris Testamenti* (C25v2), cit. in G. Di Napoli, *Teologia e storia in Gioacchino da Fiore*, in AA.VV., *Storia e Messaggio in Gioacchino da Fiore*, cit., p. 74.

⁵⁷ *Ivi*, p. 77.

⁵⁸ *Ibid.*: «Melius ostendimus nova si diligentius vetera perscrutamur».

⁵⁹ M. Reeves, *op. cit.*, p. 54.

pluristratificata di significati nella quale le persone si scambiano le parti, o meglio interagiscono tra loro. Gioacchino può pensare simultaneamente ad una vita dello spirito che rimpiazzerà gli stadi spirituali anteriori, e ad una divinità pluridimensionale che opera in tutt'e tre le Persone per tutto il tempo ed è in se stessa una Unità»⁶⁰. Il processo della teologia trinitaria della storia raggiunge «non un *Millennium* soprannaturale» ma «un *climax* logico dell'intero processo storico»⁶¹.

È il *pensiero apocalittico*. Che non è irrazionale, bensì strutturato e coerente all'interno della sua logica poiché in Gioacchino l'apocalisse si risolve proprio nel significato originario della rivelazione. Il pensiero apocalittico è la filosofia della rivelazione divina nella storia, che non porta all'idea di una fine, bensì a quella del compimento.

«*Pensare apocalitticamente*⁶² [...] non significa pessimismo storico, ma si converte anzi in un ottimismo della speranza che esercita nello sforzo continuo di leggere tutti gli eventi presenti e passati in prospettiva profetica e tutti i profeti in prospettiva apocalittica»⁶³. Ritornando al tema della conversione ebraica e della *persuasione dolce* operata da Gioacchino sugli ebrei si può, tenendo presente questo passaggio, affermare che l'originalità della sua visione è proprio nel pensiero apocalittico e non in una apologetica.

L'attenzione all'elemento ebraico da parte del nostro autore non è inscrivibile nella "propaganda" del XII secolo, che come si è visto ha interessato in particolare l'area tedesca e i Premostrantesi. Lo è, invece, proprio nel passaggio obbligato all'interno della costruzione della sua teologia della storia. Una volta definite le dinamiche del meccanismo a spirale umiltà-superbia, Gioacchino si

⁶⁰ Ivi, p. 55.

⁶¹ Ivi, p. 56.

⁶² S. Quinzio, *La croce e il nulla*, Milano 1996.

⁶³ B. Forte, *Presentazione*, in G. da Fiore, *Agli Ebrei (Adversus Iudaeos)*, cit., p. 32.

rende conto che un grande evento, un capovolgimento, deve necessariamente avvenire affinché la parola di dio sia effettivamente rivelazione.

È consequenziale che l'Ebreo si converta, è destino la conversione del mondo, prossima a rivelarsi prima della fine dei tempi. E lo è tanto più alle soglie dell'età dello spirito. Per questo, ricercarne le tracce essenzialmente nell'*Adversus Judaeos* non può in alcun modo fornire la complessità del tema. La persuasione di Gioacchino non ha precedenti nella storia della trattatistica antiggiudaica, ma questa diversità non è rintracciabile nel testo in sé, che anzi come si è visto non ha una rilevanza eccezionale: piuttosto esso rappresenta una tappa obbligata e necessaria, una conseguenza del percorso esegetico ed ermeneutico che giunge alla nuova età dello spirito.

L'apertura dell'Abate al problema della fede ebraica riguarda la dinamica stessa della salvezza, così come espressa nelle sacre scritture⁶⁴; fa parte del meccanismo analogico delle concordanze, investe il tema della predestinazione. La sua esortazione riguarda la pienezza dei tempi, la convinzione assoluta del ritorno e della rivelazione della *ecclesia universalis*. Concetti che aderiscono perfettamente anche al processo di produzione letteraria del Profeta, il quale, dopo il suo soggiorno a Casamari, inizia a sviluppare il tema passo per passo⁶⁵. Sono le prime tappe di un pensiero non ancora perfezionato, i primi nodi da sciogliere per tendere i fili lineari della sua teologia e intrecciarli alla storia e al fine salvifico: «Nel momento in cui il passato diventa normativo della speranza l'interpretazione della storia diventa necessariamente profezia e non è possibile per il cristiano una speranza che escluda l'ebreo»⁶⁶.

La conversione ebraica pertanto è perfettamente inserita nel suo grande disegno. Anzi, a riprova che il tema non lo stimoli in quanto tale, ma solo come

⁶⁴ Ivi, p. 193: «Vi dico queste cose per mostrarvi che cosa, dai profeti, è stato annunciato che dovesse accadere ai vostri padri con l'avvento di Cristo; e cioè che il signore potesse calmare il suo furore contro di voi come era stato minacciato per bocca dei Profeti».

⁶⁵ Cfr. *supra*, p. 4.

⁶⁶ B. Forte, *op. cit.*, p. 27.

riflesso nitido nel sistema delle concordanze, è anche la mobilità del soggetto da convertire: Gioacchino, infatti, non prospetta un risveglio della coscienza religiosa esclusivamente per quanto riguarda gli ebrei, ma anche per eretici, ortodossi, islamici e per gli stessi cattolici infiacchiti nel loro spirito. Il risveglio è prima di tutto spirituale e perfettamente iscritto nella storia, proposto secondo una logica anche di attualità e di conformità alla politica ecclesiastica⁶⁷. L'atteggiamento di Gioacchino è il medesimo, per l'eretico come per il giudeo: decisa condanna della *Pravitas*, ma apertura attraverso il dialogo, attraverso la persuasione e la parola, forte della sicura e imminente illuminazione mediata dallo Spirito Santo.

La cospicua trattazione del destino ebraico nelle opere dell'Abate, la sua attenzione, superficiale, ma pur sempre presente, alla cultura stessa del popolo semita, concretizzata anche dall'utilizzo di alcuni termini giudaici⁶⁸, ha posto in essere una questione, a lungo dibattuta dagli storici, quella cioè di una probabile discendenza ebraica di Gioacchino, una ricerca incoraggiata anche dalle testimonianze di un suo contemporaneo: è il caso dell'accusa di Goffredo di Auxerre che in una predica del 1195 ammonisce i suoi lettori sulla perversa dottrina del Florense, li informa che «egli discende dagli ebrei, è stato educato per molti anni nel giudaismo e sembra ancora non averlo vomitato a sufficienza» e riguardo alla sua cerchia di monaci riferisce che «essi non solo bisbigliano, ma seminano tra coloro cui prudono le orecchie nuove bestemmie sulla venuta del Regno di Dio e su una prima resurrezione». Infine, per Goffredo, alla eretica

⁶⁷ G.L. Potestà, *Missione agli ebrei e confronto agli eretici*, in id., *Il tempo dell'Apocalisse*, cit., p. 81: «La sua ricerca, pur seguendo piste proprie, si sforzava infatti di tenere conto degli effettivi orientamenti al vertice romano. La nostra ipotesi è pertanto che al tempo di Celestino III (1191-1198) egli abbia ripreso in mano per la *Concordia* ciò che aveva scritto tempo addietro nell'*Exhortatorium*; ma resosi ormai consapevole che altre erano a quel punto le priorità "ecumeniche" della Chiesa Romana (artefice negli anni '90 di una rinnovata apertura alle chiese orientali, in particolare a quella greca), abbia modificato le priorità della missione escatologica, antepo-
nendo i greci agli ebrei».

⁶⁸ Cfr., ad esempio, Gioacchino da Fiore, *Adversus Judaeus*, cit, p. 25: «Igitur quod vos Iudei vocatis *dibur*, ipsum est quod nos dicimus *Filium*, et quod vos vocatis *rua*, ipsum nos dicimus *Spiritum sanctum*».

pretesa di profetizzare «non meno autorità gli conferisce il suo nome barbaro. Egli infatti si chiama Gioacchino»⁶⁹.

Herbert Grundmann e Beatrix Hirsch-Reich, sono i primi studiosi ad interessarsi al caso del Gioacchino presunto ebreo convertito in una appassionante ricerca parallela ma autonoma, una ricerca testimoniata anche da una costante e reciproca consultazione in via epistolare⁷⁰. Sarà il caso di affrontare questo tema, di una certa rilevanza per questa indagine, poiché chiaramente, accettare la discendenza ebraica dell'Abate porterebbe ad una logica rivalutazione dell'orizzonte salvifico a cui Gioacchino ha destinato il popolo ebraico.

Ne *La festa di S. Abramo*, Lerner riprende i punti salienti della questione sintetizzandoli al fine di riaprire il caso, così come Grundmann nella sua attenta disamina lo aveva chiuso, accogliendo cioè la sfida lanciata dallo storico tedesco e tentando di dimostrare un'attendibilità della calunnia di Goffredo attraverso l'analisi dell'intera gamma di relazioni tra Gioacchino da Fiore e l'argomento ebraico e riprendendo quindi quegli argomenti a sfavore di una probabile conversione al cristianesimo di un Gioacchino ebreo.

Primo fra tutti il fatto che l'accusa di Goffredo non abbia incontrato, per quanto si sappia, altre voci contemporanee a sostenerla: la discendenza giudaica di Gioacchino rimane isolata e ha come unica testimonianza il sermone del 1195 peraltro tanto astioso da evidenziare un chiaro intento diffamatorio. Inoltre, malgrado il ruolo positivo del destino ebraico, nelle sue opere egli si rivolge

⁶⁹ Goffredo di Auxerre, *Predica*, cit. in H. Grundmann, *Gioacchino da Fiore*, cit., p. 198: «Ceterum dissimulare, fratres, non audeo, unde plurimum doleo, presertim videns eos dissimulantes, quos nullatenus oporteret. Ecce enim quartus e celo cecidit Cato, novo genere prophetandi sine certa vel prophetis aliis simili revelatione, ex habundanti scientia vel intelligentia scripturarum, quas sibi invicem conferunt, de adventu regni dei et prima quondam resurrectione his qui pruriunt auribus iam non modo sussurrans, sed blasfemas disseminans novitatem. Ex iudeis orta persona est, in iudaismo, quem necdum satis evomuisse videtur, annis pluribus educata, que, sicut per eos, qui cercius cognoverunt, tandem nobis innotuit, licet non solus ipse sed etiam sui panes suos potissimum a vobis et sua actenus quam studiose poterant absconderint aquas. Nec mediocrem ei confert auctoritatem ipsum barbarum nomen; dicitur enim Ioachim».

⁷⁰ Cfr. G.L. Potestà, *Herbert Grundmann storico di Gioacchino da Fiore*, in H. Grundmann, *Gioacchino da Fiore. Vita e opere*, Roma 1997, pp. XXIII-XXIV.

sempre al popolo giudaico evidenziando un distacco abbastanza netto. In ultimo in linea genetica sappiamo che il padre di Gioacchino era un notaio e come tale risulta assolutamente improbabile identificarlo anche come Ebreo. Lerner dopo aver indicato tali punti salienti tenta, per quanto possibile, di operare una critica, al fine di relativizzarne la portata e apportare ulteriori spunti d'analisi, come riguardo all'uso delle parole ebraiche o alle presenze delle comunità ebraica in Calabria⁷¹.

Per quanto in qualche modo lo storico americano tenti di problematizzare maggiormente il caso del Gioacchino ebreo rispetto ad una voce pressoché unanime di studiosi che finora se ne sono occupati e che in maniera più o meno netta hanno rigettato tale ipotesi⁷², l'origine ebraica di Gioacchino resta un'ipotesi peraltro neanche così suggestiva. Lerner si schiera a favore di una discendenza ebraica di Gioacchino, senza tuttavia riportare dei dati sufficientemente convincenti, formulando cioè delle ipotesi che mirano più che altro a relativizzare la portata delle testimonianze a sfavore del dato, dimostrando, in tal senso, di operare una certa forzatura, pur nella sua dichiarazione di evitare il ricorso ad un «facile psicologismo» per spiegare l'atteggiamento di Gioacchino verso gli ebrei⁷³.

Del resto, per quanto possiamo rilevare l'esistenza di una consistente presenza ebraica in Calabria, non si può, altresì, estrapolare facilmente sulla base di questo dato l'origine del nostro autore⁷⁴.

⁷¹ R.E. Lerner, *La festa di Sant'Abramo*, cit., pp. 36-41.

⁷² Oltre a H. Grundmann, *Gioacchino da Fiore*, cit., pp. 337-341, cfr. anche B. Hirsch-Reich, *Joachim Von Fiore und das Judentum*, cit., p. 228-263; M. Reeves, *The influence of prophecy in the later middle age. A study in Joachimism*, Oxford 1969, pp. 14 sg.; E.R. Daniel, *Abbot Joachim of Fiore and the Conversion of The Jews*, in S.J. McMichael, *The medievals Franciscans. Friars and Jews in the Middle Ages and Renaissance*, Boston 2004, p. 5; G.L. Potestà, *Il tempo dell'Apocalisse*, cit., p. 226.

⁷³ R.E. Lerner, *La festa di Sant'Abramo*, cit., p. 41.

⁷⁴ Ivi, p. 38. Addirittura Lerner cita come fonte per le sue congetture una e-mail che Fabio Troncarelli gli avrebbe inviato, raccontandogli di aver avuto una notizia riguardo alla presenza, proprio a Celico, di una consistente comunità giudaica. Tale testimonianza, priva di riferimenti critici, testimonia una certa forzatura nel trattare il tema, per quanto la formula adottata sia quella ipotetica.

È evidente che le cause, le motivazioni, che hanno spinto Gioacchino a occuparsi del caso ebraico sono da ricercare in una spiegazione che esula dalle sue origini.

Sappiamo che Goffredo e Gioacchino si conoscevano e condividevano, almeno inizialmente, un orizzonte comune, quello cistercense. Addirittura quest'ultimo si definisce *filius*⁷⁵ dell'abate di Hautecombe, proprio in virtù della filiazione diretta di Fossanova, dove Goffredo era stato abate fino al 1176, alla quale era a sua volta affiliata Corazzo.

Intorno agli anni Novanta, però, i rapporti si incrinano e suscitano la già citata violenta invettiva di Goffredo. Quello che è certo è che il segretario di Bernardo di Clairvaux non poteva tollerare le improvvise distanze che Gioacchino prese nei confronti dell'ordine cistercense, un ordine verso il quale aveva proiettato le sue aspirazioni, riuscendo infine a creare i giusti agganci, superando anche passaggi difficili, ma che destina poi ad una dura critica, coerentemente con la sua idea di rinnovamento spirituale e di un rigore che gli stessi cistercensi andavano perdendo, allontanandosi dallo spirito originario della regola.

Gioacchino rappresentava cioè un «abate cistercense, ma per nulla soggetto ai cistercensi»⁷⁶ e questo ben spiega, politicamente, il motivo di un attacco di Goffredo a Gioacchino. Fermo restando che il Cistercense deve comunque aver considerato l'Abate Calabrese un pericolo per la teologia ortodossa e questo esplica anche la portata eresilogica dell'accusa di Goffredo d'Auxerre.

Riguardo poi alla presenza ebraica e alle possibili contaminazioni culturali di Gioacchino, egli non fa mistero di aver avuto lunghe conversazioni con un sapiente ebreo, come già era stato per Ruperto di Deutz⁷⁷. Le discussioni con i dotti giudei non rappresentano affatto una novità nella trattatistica antiggiudaica,

⁷⁵ V. de Fraja, *Dai cistercensi ai Florensi*, in F. Troncarelli, *Il ricordo del Futuro. Gioacchino da Fiore e il gioachimismo attraverso la storia*, Bari 2006, p. 33.

⁷⁶ Ivi, p. 35.

⁷⁷ Cfr. G.L. Potestà, *op. cit.*, p. 134.

anzi, come anche nel già citato caso di Ermanno e, in maniera diversa, nell'importante opera del convertito Pietro Alfonsi, che influenzerà lo stesso Gioacchino⁷⁸, sono testimonianze su cui fare leva.

Il polemista antiebraico deve dare rilievo alla conoscenza diretta del nemico da redimere, poiché questo conferisce sostanza alle argomentazioni. E così anche le presenze di comunità ebraiche, nell'intera Calabria piuttosto che a Celico o a Corazzo, se da un lato, come rilevava Blumenkranz⁷⁹, sono responsabili quasi sempre del sorgere di una trattatistica antiggiudaica, dall'altro, proprio per questa ragione depongono a sfavore dell'origine ebraica di Gioacchino.

Lo stesso Frugoni, nella introduzione all'*Adversus Judaeus*⁸⁰, per quanto consideri il peso delle presenze giudaiche, ritiene più imputabile la sua considerazione del destino ebraico al clima delle Crociate. È nella storia, nell'esegesi del mondo operata da Gioacchino, che vanno rintracciate le cause responsabili dell'attenzione alla conversione, non solo come rinnovata spiritualità, come spinta utopica, ma come risultante di una lettura critica dei testi sacri e di una *tipologia storica*⁸¹: «La conversione ebraica, nella sua appassionata attenta meditazione di ogni annuncio scritturale, esplicito per lui nella concordia dei due testamenti, si presentava come uno degli avvenimenti conclusivi in quella storia del mondo che egli voleva chiarire agli uomini, nei suoi tempi e nei suoi significati, con fervore apostolico»⁸².

⁷⁸ B. Hirsh-Reich, *op. cit.*, p. 229-237.

⁷⁹ B. Blumenkranz, *Altercatio Ecclesiae contra synagoram. Texte inédit du x^e siècle*, in «Revue du Moyen Age Katin», X (1954), p. 5.

⁸⁰ A. Frugoni, *Introduzione*, in G. da Fiore, *Adversus Iudeos*, cit., pp. XXVII-XXXI: «Si potrebbe indicare nelle crociate una ripresa urgente del problema ebraico».

⁸¹ H. Grundmann, cit. in H. de Lubac, *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore*, cit., p. 20.

⁸² Ivi, p. XXXII.

4. Diffusione del gioachimismo

Le teorie-profezie gioachimite rappresentano un complesso universo di riflessione, che ha subito attacchi e fraintendimenti, ma che ha sostanzialmente formato l'intera spiritualità del XIII e del XIV secolo. La fortuna della teologia della storia di Gioacchino è stata ampiamente dibattuta, conseguendo risultati illuminanti che direzionano il percorso d'indagine, senza esaurirlo ma coinvolgendo sempre nuovi ed interessanti spunti e visioni.⁸³ In particolare tali studi hanno promosso una lucida e profonda struttura interpretativa di quello che rappresenta l'intero atteggiamento culturale dei secoli XIII e XIV, fino a toccare l'età moderna.

L'importanza della concezione trinitaria della storia, e in particolare della conseguente affermazione del «nuovo uomo spirituale»⁸⁴ ha attraversato in maniera così forte i secoli successivi, tanto da indurre alla considerazione che «non vi è stato movimento religioso di qualche rilievo fra i secoli XIII e XVII, che in qualche modo non sia stato influenzato da Gioacchino da Fiore e dal gioachimismo»⁸⁵.

Tra gli studiosi, si è creato un dissenso sul significato da attribuire alla terza età del mondo. Per taluni la nuova era portava l'evidenza di una Chiesa destinata a rinnovarsi e a rompere la sua ormai sterile impostazione gerarchica. L'altra linea interpretativa vedeva, invece, il senso di un nuovo corso storico nell'azione di

⁸³ Sul confluire delle teorie gioachimite nel francescanesimo cfr. H. de Lubac, *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore*, cit.; M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Age*, cit.; R. Manselli, *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo*, Roma 1997; id., *Ricerche sull'influenza della profezia nel basso medioevo*, Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma 1970; R.E. Lerner, *La festa di Sant'Abramo*, cit.; B. Töpfer, *Il regno futuro della libertà*, Centro Internazionale degli studi gioachimiti, Genova 1992; R. Rusconi, *L'attesa della fine. Crisi della società, profezia ed apocalisse in Italia al tempo del grande scisma d'occidente (1378-1417)*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1979.

⁸⁴ M. Reeves, *The Influence of Prophecy*, cit., p. 307.

⁸⁵ R. Manselli, *Ricerche sull'influenza della profezia nel basso medioevo*, cit., p. 9.

Gioacchino, nel suo modo di affrontare tale sconcertante rivelazione, ovvero nella creazione dell'ordine monastico di Fiore⁸⁶.

La diffusione materiale delle opere dell'Abate iniziò a Fiore, immediatamente dopo la sua morte, ed ha interessato, com'è noto, gli ordini mendicanti e alcune tendenze ereticali a cavallo tra il Duecento e il Trecento. In particolare è stata identificata dagli studiosi⁸⁷ un'opera responsabile della propagazione delle idee storico-teologiche di Gioacchino, ovvero il commento esegetico *Super Hieremiam*, composto negli anni quaranta del XIII secolo. Esso pare essere, più che il responsabile della propagazione, il punto di partenza del gioachimismo francescano, in quanto consiste nella rielaborazione delle teorie dell'Abate fiorense, interpretate alla luce del fenomeno francescano. La coscienza dell'ordine minorita della propria novità e della forza rivoluzionaria della religiosità, dichiarata da Francesco, porta i frati non solo a confrontarsi con il rigore della filosofia gioachimita ma, addirittura, a riconoscersi come i protagonisti della nuova era, gli spirituali. Essi trovarono in Gioacchino la giustificazione provvidenziale della propria creazione, e sulla base di questa organizzarono il loro senso della vita e dell'azione nel mondo, di modo che il vecchio potesse confrontarsi col nuovo, impostando così nuove dinamiche religiose e sociali.

Il riconoscimento del proprio ruolo all'interno della storia, e l'interpretazione di essa secondo lo schema trinitario si mostrò come una massa concettuale viva e consistente all'interno della cultura francescana. Seppur sostanzialmente unitaria, tale base filosofica contribuì a creare divergenze all'interno dell'ordine, in particolare durante il pontificato di Giovanni XXII e al tempo dei disordini creati dall'ala radicale dell'*ordo*. L'economia della salvezza, fondata sulla povertà e ancor di più sull'umiltà; lo schema apocalittico, con le

⁸⁶ Cfr. R. Manselli, *L'attesa dell'età nuova ed il gioachimismo*, in id., *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo*, cit., pp. 38 sgg.

⁸⁷ Cfr. F. Simoni, *Il Super Hieremiam e il gioachimismo francescano*, in R. Manselli, *Ricerche sull'influenza della profezia nel basso medioevo*, cit., pp. 9 sgg.

relative teorie sull'anticristo mistico; la *Babylon* della terza età e la contrapposizione tra *ecclesia carnalis* ed *ecclesia spiritualis*, sono i principali temi desunti dall'opera del profeta di Celico, che restano e sviluppano l'ermeneutica storica dei frati francescani. Tale interpretazione sarà alla base di tutti i diversi atteggiamenti nati all'interno dell'ordine o derivati da esso: andrà a costituire il rifugio dogmatico degli spirituali, la flessibile e lucida base teorica di Pietro di Giovanni Olivi, verrà a rappresentare l'abiura di quelli delusi dal 1260 come Salimbene, il motivo dei dissidi provocati dei Beghini provenzali. Ancora, le successive trasformazioni che tale base teorica e modello d'azione hanno rappresentato, saranno il motivo, e talvolta il movente, di tutto l'atteggiamento culturale del Trecento, e ispirerà anche le attese al nuovo sottese all'azione di Cola di Rienzo e del preumanesimo di Petrarca. Ancora, costituirà la speranza delle masse atterrite dalla peste nere. Eppure, come non riconoscere il ruolo di questo pensiero nella produzione storica del tempo; non solo in ciò che è stato scritto, ma nel significato del gesto stesso.

Quale l'eredità filosofica, politica e sociale di Gioacchino da Fiore? E soprattutto in relazione alla conversione ebraica e alla visione irenica della storia, come questo tema viene consegnato al pensiero e alla storia europea?

La domanda si pone naturalmente al crocevia tra il relativo filoebraismo gioachimita e al contrario l'evidenza di una posterità aggressiva, persecutoria⁸⁸, che mal si accorda con la diffusione di una interpretazione tanto conciliante ed ecumenica.

Nel già citato studio sugli ebrei e il millenarismo gioachimita, Lerner si propone di analizzare il tema in maniera tale da dimostrare la presenza del filoebraismo che corre lungo la tradizione medievale e complicando, così, il quadro di una società troppo semplicisticamente bollata come persecutoria e antiggiudaica.

⁸⁸ R. Moore, *The formation of a Persecuting Society*, Oxford 1987, cit. in R.E. Lerner, *La festa di Sant'Abramo*, cit., p. 7.

Il quadro reclama, dunque, un'attenzione privilegiata, soprattutto per quanto riguarda il rapporto con la storia e la storiografia. La novità, la fine, l'attesa sono spinte alla storia. Il tempo affidato alla pagina acquista un rilievo importante: esso rappresenta il meccanismo euristico del passaggio, nonché la consapevolezza del nuovo e del vecchio. Maggiormente in rapporto al progresso umano della società cristiana e al suo orizzonte salvifico. Non è perciò così facile da separare questa esortazione apocalittica e progressista, questa ecumenica e rinnovata spiritualità, dalla caratteristica che in maniera crescente sarà affidata alla storia europea, fatta anche di condanne e violenza.

Per verificare se ci sono punti di contatto tra questa felice apocalittica e la triste dinamica di esclusione dell'alterità che esplode, soprattutto a ridosso della peste nera, è necessario fare leva sullo sviluppo delle teorie gioachimite non solo a livello dottrinale, ma nella loro diffusione ampia e trasversale, liberandosi dal carattere originale del pensiero individuale e dotto e spandendosi anche su un coro di fonti più variegato. È necessario quindi partire dall'eredità gioachimita rintracciandola non solo nella diretta filiazione, ma nella capacità eccezionale che ha avuto di infiltrarsi nelle fondamenta della cultura europea.

IL XIII SECOLO

GIOACHIMISMO E STORIOGRAFIA

1. Gioacchino da Fiore e il IV Concilio Lateranense

La vita religiosa e politica del XIII secolo è segnata sin da subito da due importanti avvenimenti: il costituirsi degli Ordini mendicanti e il IV Concilio Lateranense. Si tratta di eventi intrecciati fortemente alla storia del gioachimismo poiché saranno proprio questi a segnare le prime forme della sua diffusione.

Tutte quelle spinte caratteristiche dei movimenti religiosi, che nel XII secolo si erano sviluppati al margine dell'ortodossia ecclesiastica, sembrano trovare una risposta agli inizi del secolo successivo e vanno a confluire nei temi che saranno alla base della riorganizzazione operata dall'italiano Lotario dei Conti di Segni, passato al soglio pontificio nel 1198 con il nome di Innocenzo III. La fama di questo pontefice, soprattutto nella storiografia medievale, è legata ovviamente al suo ruolo nella storia degli Ordini mendicanti e in particolare di quello francescano.

In realtà tutta la sua politica è emblematica del mutamento, non tanto riformistico o strutturale dell'ordinamento ecclesiastico, quanto piuttosto dell'atteggiamento nei confronti delle varie forme di spiritualità cristiane che richiedevano attenzione e cura. Innocenzo III è uno straordinario interprete dei problemi del suo tempo e nel suo impegno costante a fronteggiare l'eresia e a difendere l'unità della chiesa, si mostra ben consapevole del fatto che una politica troppo permissiva o troppo repressiva avrebbe potuto scatenare dei rischi nell'Europa del tempo, specialmente sul territorio italiano. La sua abile strategia è messa in atto da subito con alcuni provvedimenti che riguardavano contemporaneamente il recupero del movimento pauperistico e una più rigida regolamentazione dell'atteggiamento nei confronti degli eretici: per quanto egli infatti voglia garantire la compattezza dell'organismo religioso non può ignorare le spinte centrifughe prodotte, e così, se da un lato opera un'apertura,

dall'altro concentra i suoi sforzi affinché le eresie siano definitivamente annientate. Per questo si rese necessaria una sorta di scrematura degli eretici condannati, basata su un esame più attento, che potesse escludere le forme violente e irrazionali, come le ordalie o le prove dell'acqua e del fuoco, e che fosse invece frutto di una selezione più ragionata, una selezione alla cui base era garantita una competenza effettiva in materia di fede dei giudici. Questa politica della *distinctio* risulta in effetti una politica di apertura, dove però questa apertura imporrà anche alla chiesa di riconsiderare il suo ruolo e coerentemente dotarsi di strumenti utili ai fini del perseguimento della sua unità. Si determina così un equilibrio tra tolleranza e intolleranza basato sulla riorganizzazione, sull'educazione e su forme di delega fortemente gerarchizzata fondate su principi di competenza e controllo. A tali scopi il Concilio Lateranense, annunciato già nel 1212 ma iniziato ufficialmente nel novembre del 1215, pur non presentando rilevanti differenze dottrinali rispetto ai documenti emanati dai precedenti pontefici, rappresenterà il coronamento – non privo, tuttavia, di contraddizioni – della politica di Innocenzo, volta a operare quel necessario cambiamento della Chiesa richiesto da una cristianità che mostrava l'esigenza di un confronto più diretto con i dettami sacri.

Non appare un caso, dunque, che la II costituzione del Concilio si occupi proprio di Gioacchino da Fiore, condannando le tesi dell'Abate espresse nella polemica contro le *Sentenze* di Pietro Lombardo, in un'opera a noi non pervenuta⁸⁹. Ma già con l'apertura delle *constitutiones* ricaviamo la registrazione di un cambiamento e i temi centrali dei lavori conciliari sono emblematici e intrecciati fortemente al destino del gioachimismo e alla storia dell'intolleranza europea, della conversione ebraica, e dei mutamenti religiosi.

⁸⁹ Il trattato in questione è indicato dalla tradizione critica con il titolo *De unitate seu essentia trinitatis*. In realtà sussistono forti dubbi sulla reale compilazione di questo testo. Potestà chiarisce che l'unica fonte più sicura per analizzare le posizioni trinitarie dell'Abate rispetto alla polemica con il Lombardo è il primo libro del *Psalterium*: esso stesso probabilmente coincide con l'opera perduta in questione. Cfr. G.L. Potestà, *Il tempo dell'apocalisse*, cit., p. 38.

Con la prima costituzione il concilio chiarisce in materia di fede l'ordine trinitario, riaffermando l'unità assoluta delle tre figure e la centralità del rituale eucaristico e del sacramento battesimale. Il tema dell'unità, in tutti i suoi aspetti, è ribadito in maniera netta durante i successivi settanta ordinamenti, ma ciò che è importante rilevare, rispetto proprio al tema eucaristico, è l'uso del termine *transustanziazione*⁹⁰, utilizzato originariamente da papa Alessandro III, ma comparso per la prima volta nei documenti pontifici proprio con il IV Concilio Lateranense. Il corpo e il sangue di Cristo sono *transsubstantiatis* nel pane e nel vino, di modo che i fedeli possano, attraverso l'eucarestia, arrivare a comprendere, ad assumere anzi, proprio come una sostanza, il mistero dell'unità. Il dato rilevante è che proprio tale termine contribuirà in qualche modo alla storia della stereotipizzazione della figura ebraica, legata, come si vedrà, all'accusa di profanazione dell'ostia. Non solo: il suo utilizzo e la digeribilità di tale concetto lo legherà indissolubilmente ad un'altra importantissima materia conciliare, quella della predicazione. Si avrà modo di procedere all'analisi di queste formule originarie e alle loro ripercussioni sulla società europea, per ora basti rilevare che le preoccupazioni del Concilio riguardano proprio la chiarificazione di concetti importanti sia rispetto alle dispute ebraiche sia riguardo alle posizioni dell'Abate di Fiore.

Di Gioacchino il pontefice condanna, in effetti, proprio l'aspetto dottrinale che si concretizza nell'accusa a Pietro Lombardo di quaternità, ovvero l'unità immobile e sostanziale delle tre persone divine che attraverso le sentenze del maestro parigino acquista una specificità tale da assumere validità di quarta persona. Eppure questa stessa tesi era stata condannata dal Concilio Laterano III del 1179, per cui, quando Gioacchino si accinse a criticare e accusare Pietro

⁹⁰ *Constitutiones concilii quarti Lateranensis una cum commentariis glossatorum*, a cura di A. García y García, *Monumenta Iuris Canonici*, serie A, vol. 2, Città del Vaticano 1981, p. 42: «Una vero est fidelium universalis Ecclesia extra quam nullus omnino salvatur in qua idem ipse sacerdos et sacrificium Iesus Christus cuius corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina ut ad perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo quod accepit ipse de nostro».

Lombardo, sapeva di muoversi sulle basi sicure dei decreti pontifici, e su un lessico polemico non nuovo⁹¹ tali aspetti evidenziano uno sfondo completamente mutato in meno di mezzo secolo.

Damnamus ergo et reprobamus libellum sive tractatum quem abbas Ioachim edidit contra magistrum Petrum Lombardum de unitate seu essentia Trinitatis appellans ipsum hæreticum et insanum pro eo quod in suis dixit sententiis quoniam quædam summa res est Pater et Filius et Spiritus Sanctus et illa non est generans neque genita nec procedens unde asserit quod ille non tam Trinitatem quam quaternitatem adstruebat in Deo videlicet tres personas et illam communem essentiam quasi quartam manifeste protestans quod nulla res est quæ sit Pater et Filius et Spiritus Sanctus nec est essentia nec substantia nec natura quamvis concedat quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt una essentia una substantia una que natura.

Verum unitatem huiusmodi non veram et propriam sed quasi collectivam et similitudinariam esse fatetur quemadmodum dicuntur multi homines unus populus et multi fideles una Ecclesia iuxta illud multitudinis credentium erat cor unum et anima una et qui adhæret Deo unus spiritus est cum illo.⁹²

Quale mutamento dell'ambiente ecclesiastico spingeva Innocenzo a fare marcia indietro rispetto ai suoi predecessori? La II costituzione riprende e cita le sentenze per mostrare dove abbia colpito la critica dell'Abate e la sua accusa di eresia. Il maestro parigino scrive infatti che l'unità delle tre persone è assoluta «Poiché il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono una realtà suprema, che né genera, né è generata, né procede». È evidente che tutto l'impianto della

⁹¹ La stessa accusa di quaternità era stata mossa proprio da Bernardo di Chiaravalle nei confronti di Gilberto di Poitiers, nonché da Gerhoh von Reichersberg. Cfr. Potestà, *op. cit.*, pp. 39 sg.

⁹² *Constitutiones concilii quarti Lateranensis*, cit., p. 43.

concordia di Gioacchino sarebbe impossibile ammettendo una tale visione della trinità. L'immobilità della sostanza trinitaria precluderebbe, infatti, qualsiasi possibilità di concordare la rivelazione divina con la storia umana. Ed è proprio tale strada che la politica conciliare tenta di sbarrare, preferendo, in luogo dell'Abate la figura del maestro scolastico.

Cum ergo veritas pro fidelibus suis ad patrem orat volo inquiring ut ipsi sint unum in nobis sicut et nos unum sumus hoc nomen unum pro fidelibus quidem accipitur ut intelligatur unio caritatis in gratia pro personis vero divinis ut attendatur identitatis in natura unitas quemadmodum veritas alibi ait estote perfecti sicut et Pater vester coelesti perfectus est ac si diceret manifestius estote perfecti perfectione gratiae sicut Pater vester coelestis perfectus est perfectione naturae utraque videlicet suo modo quia inter creatorem et creaturam non potest tant similitudo notari quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda.⁹³

De Lubac, al proposito⁹⁴, fa notare che si dispone di un uso preciso dei termini *unio* e *unitas*: mentre infatti “unione” indica un movimento, ovvero l'insieme dei fedeli che attraverso la grazia si uniscono in Cristo, “unità” è adottato per qualificare la sostanza divina, l'unità del padre del figlio e dello spirito, garantendo la distinzione netta di questo passaggio. La citazione testamentaria permette di mostrare la differenza tra i due concetti il cui fine è ribadito a conclusione della spiegazione «perché tra creatore e creatura, per quanto la somiglianza sia grande maggiore è la differenza». La dottrina trinitaria di Gioacchino da Fiore è quindi condannata proprio su questi due fronti: la progressione, ovvero, il passaggio delle tre persone divine attraverso la

⁹³ Ivi, p. 46.

⁹⁴ H. de Lubac, *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore*, cit., p. 88, in nota: «notare i differenti termini di *unio* e *unitas* per indicare rispettivamente il rapporto con i fedeli e quello della trinità».

storia umana e l'apocalisse come la possibilità attuabile di un completamento della rivelazione attraverso la quale ogni fedele sarebbe stato reso uguale a dio. Il fantasma del futuro uomo spirituale⁹⁵ si riflette già nelle motivazioni della condanna conciliare di Gioacchino da Fiore, ed è proprio la portata di tale contagio a preoccupare, assieme all'incontrollabilità di spinte autonome, impulsi già abbastanza forti all'alba del XIII secolo e che con il concilio del 1215 si sperava di arginare.

È evidente, dunque, che il pontefice considera preoccupanti le basi del pensiero di Gioacchino riassunte dal rapporto fra trinità e storia e lo condanna non solo per riabilitare il Lombardo sul quale, come si è già detto, i suoi antesignani si erano espressi con giudizi negativi⁹⁶ ma che rappresentava, in realtà, un mondo molto più vicino a quello della formazione del pontefice⁹⁷. L'ordine delle *constitutiones* mostra un disegno ben preciso e riflette proprio l'attenta politica della *distinctio* in materia di ortodossia, è con questo spirito che il pontificato si affaccia sul tumultuoso panorama spirituale del XIII secolo. La teoria trinitaria di Gioacchino va assolutamente distinta dal resto della sua opera, isolata e condannata, ma attraverso un procedimento razionale che solo può opporsi a una pericolosa ondata eretica.

Infatti, la conseguenza logica conclusiva di una spiegazione dettagliata che la retorica pontificia non può risparmiare, evidenziando così la delicatezza

⁹⁵ Cfr. M. Reeves, *The Influence of Prophecy*, cit., p.133 sgg.

⁹⁶ Cfr. G.L. Potestà, *Linee di ricerca e questioni aperte riguardo a Gioacchino da Fiore e alla sua eredità storica e dottrinale*, in "Anuario de Historia de la Iglesia", 11, Pamplona 2002, pp. 105-110, disponibile online all'indirizzo: <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/355/35501110.pdf> (visitato il 2011-03-20).

⁹⁷ Cfr. F. Robb, *Did Innocent III Personally Condemn Joachim of Fiore?*, in "Florensia", VII, Bollettino del Centro Internazionale di studi Gioachimiti 1993, p. 79: «Innocent studied at Paris, therefore he was responsible for condemning Joachim's attack on that institution's most illustrious representative, Peter Lombard». Cfr. M. Reeves, *The Influence of Prophecy*, cit., p. 32: «Innocent III, himself a product of the Paris theological school, was determined to establish the Master of sentences as the authority». Queste posizioni mostrano l'importanza per Innocenzo III di mettere in rilievo gli Studi parigini e le autorità dottrinali della scolastica; tuttavia appare ancora più sostanziale se messo in relazione con la preoccupazione per la Chiesa di arginare le forme di devianza dall'ortodossia. In questo caso la riabilitazione delle tesi del Lombardo appare strumentale per la posizione del concilio.

del tema trattato, è che chiunque intendesse approvare e difendere su questo argomento la dottrina dell'Abate è da considerarsi eretico⁹⁸. In *hac parte*, dunque, sulla determinata questione trattata, ovvero, sulla specifica interpretazione della sostanza trinitaria e sull'accusa di quaternità a Pietro Lombardo. Infatti il decreto prosegue con una specificazione importante:

In nullo tamen per hoc Florensi monasterio cuius ipse Ioachim exstitit institutor volumus derogari quoniam ibi et regularis institutio est et observantia salutaris maxime cum idem Ioachim omnia scripta sua nobis assignari mandaverit Apostolicæ Sedis iudicio approbanda seu etiam corrigenda dictans epistolam cui propria manu subscripsit in qua firmiter confitetur se illam fidem tenere quam Romana tenet Ecclesia quæ cunctorum fidelium disponente Domino mater est et magistra.⁹⁹

La premura di distinguere l'operato di Gioacchino dalla condanna di eresia complica ulteriormente la questione. Il pontefice si cura di spiegare che con questo decreto non si intende gettare un'ombra sull'intera figura e sul monastero fiorentino, soprattutto perché Gioacchino ha sempre tenuto a sottoporre all'autorità papale i suoi scritti perché fossero opportunamente approvati. Come tale la riprovazione della dottrina trinitaria dell'Abate è da intendersi assolutamente distinta dalla condanna morale e teologica nella sua interezza. Non solo: il fatto che essa sia messa in relazione con le Sentenze di Pietro Lombardo lascia intendere che si tratti più che altro di un tentativo di riabilitare il pensiero del maestro parigino e della comunità intellettuale a lui vicina.

⁹⁸*Constitutiones concilii quarti Lateranensis*, cit., p. 46: «Si quis igitur sententiam sive doctrinam præfati Ioachim in hac parte defendere vel approbare præsumpserit tamquam hæreticus ab omnibus confutetur».

⁹⁹ *Ibid.*

La critica si è interrogata recentemente su questo punto, e in particolare sulla condanna personale di Innocenzo III a Gioacchino da Fiore. In un articolo pubblicato nel 1993, Fiona Robb ipotizza che la condanna fu formulata sotto la pressione di ambienti vicini a quelli di Pietro Lombardo e che ebbe quindi l'intento di riabilitare la sua dottrina più che condannare quella dell'Abate fiorense, una sorta di vendetta intellettuale attuata in un clima di crescente intolleranza verso le devianze religiose e che indicava invece l'ambiente scolastico come massima autorità in campo teologico. A riprova di questa ipotesi Robb rintraccia le influenze di Gioacchino anche nel pensiero trinitario dello stesso Innocenzo III, autore di una lettera¹⁰⁰ scritta in risposta alle *queries* inviate dall'arcivescovo di Lione, Jean des Bellesmains, il quale lasciò la carica per ritirarsi in un convento cistercense. In questo scritto superstito le analogie con il pensiero di Gioacchino da Fiore sono molto forti e testimoniano di un'influenza riguardo al motivo della venuta dell'età dello spirito nonché la ripresa dei temi dell'*Expositio in Apocalypsim* e del famoso tetragramma¹⁰¹.

Ancora più recente è l'analisi di Gian Luca Potestà¹⁰², che riprende l'esortazione conclusiva della studiosa inglese circa la necessità di un'analisi più rigorosa delle correnti trinitarie ai fini di chiarire meglio anche la figura di Gioacchino da Fiore, e aggiunge l'importanza di riallacciare il pensiero del Fiorense agli ambienti cistercensi e al contesto culturale del XII secolo. Del resto l'ostilità verso Gioacchino da parte degli ambienti parigini era nota ed è pacifico considerare che abbiano avuto un certo peso nella redazione delle costituzioni del 1215. Eppure nell'impostazione generale delle diverse *constitutiones* si profila uno stesso orizzonte che accomuna le sorti di Gioacchino alla linea antieretica, alla limitazione della superbia dei patriarchi ortodossi, e ancora alle leggi

¹⁰⁰ Cfr. F. Robb, *op. cit.*, p. 81.

¹⁰¹ Ivi, p. 83: «It is this point that Innocent's use of Joachim become really explicit. For he immediately identifies the name Adonai with the greek Tetragrammaton which he gives as IEUE. This transcription of one of the Hebrew name of God as IEUE is one of the most characteristic features of Joachim's Trinitarian Thought. Innocent's analysis parallels exactly Joachim's in the *Expositio in Apocalypsim*».

¹⁰² G.L. Potestà, *Linee di ricerca e questioni aperte...*, cit., p. 108.

antiebraiche e alla delicata questione dell'inserimento dei nuovi ordini: un orizzonte che le raccoglie e che le collega come parti di un quadro abbastanza complesso ma articolato e funzionale. Il filo conduttore è proprio la politica della *distinctio*, per la quale si cerca di arginare molti problemi sorti nel XII secolo ma che rischiavano appunto di penetrare, di infiltrarsi, non tanto nella comunità intellettuale del tempo, quanto nella religiosità e nella cultura popolare dei secoli successivi. Il fatto che Innocenzo III abbia dovuto molto all'opera trinitaria di Gioacchino e che lo abbia tuttavia condannato nel Concilio rende chiara la preoccupazione rispetto a un dilagare, in ambiente non dotto, non controllabile, quindi, di simili teorie trinitarie. Dichiarare eretica la teoria trinitaria del Florense significa arginare il suo pensiero apocalittico, significa, cioè, sottrarre terreno all'attesa millenaristica.

Le rivalutazioni della posizione di Innocenzo III negli ultimi anni, il problema di riabilitare il Lombardo e le pressioni da parte degli ambienti scolastici, sono sicuramente dati non trascurabili e di cruciale importanza, tanto più che ci è dato giudicare il Concilio solo dalla stesura dei decreti e non dall'effettivo svolgersi del lavoro e delle eventuali spinte e direttrici¹⁰³. Tuttavia resta che Innocenzo III, che pure poteva contare su un consistente e autorevole insieme di voci contrarie alle sentenze di Pietro Lombardo, sceglie di condannare proprio la teoria trinitaria di Gioacchino. Se l'intento, dunque, fosse stato esclusivamente quello di riabilitare il maestro parigino, per quale motivo il Concilio avrebbe dovuto, con un decreto abbastanza consistente, spiegare accuratamente i motivi che spingevano le alte cariche ecclesiastiche a condannare la teoria trinitaria, o meglio, *hac parte* del pensiero di Gioacchino? Il decreto inoltre termina con una condanna sommaria, quasi trascurata, forse per l'evidenza della sua sostanza, della dottrina Amalriciana¹⁰⁴. Amalrico di Bène fu

¹⁰³ Cfr. H. Grundmann, *Movimenti religiosi nel Medioevo*, op. cit., p. 119.

¹⁰⁴ *Constitutiones concilii quarti Lateranensis*, cit., p. 46: «Reprobamus etiam et damnamus perversissimum dogma impii Amalrici cuius mentem sic pater mendacii excævavit ut eius doctrina non tam hæretica censenda sit quam insana».

anch'egli professore dello *studium* parigino, ma fu anche il capo di una setta le cui dottrine panteistiche e immanentiste sembravano avere dei tratti in comune proprio con Gioacchino da Fiore. La sua condanna esplica ancora una volta quella che è la linea dei decreti del 1215, una linea in cui si tende da un lato ad arginare il rischio derivato da un pensiero aristotelico, tipico degli ambienti culturali del periodo, attraverso il quale la visione del mondo si delineava sulla base di un netto distacco dalla rivelazione. Dall'altro invece l'estrema conseguenza di una prospettiva il cui fuoco è il rapporto tra realtà e rivelazione¹⁰⁵. In pratica si vuole ribadire la linea agostiniana rispetto alla rivelazione nella teologia della storia, e tuttavia dialogare laddove è possibile, accettare, distinguendone i connotati, le nuove forme di spiritualità. Inoltre è opportuno rilevare che Amalrico, morto tre anni dopo Gioacchino, fu accusato di eresia già in vita nel 1204 e preventivamente condannato dal Sinodo di Parigi presieduto dall'arcivescovo di Sens nel 1210, per quanto queste due figure, protagoniste di un'unica condanna, occupassero posizioni molto diverse, è evidente che con la riorganizzazione del 1215 le teorie dell'Abate non potevano più essere lasciate indisturbate, non tanto, o probabilmente non solo per un'influenza da parte degli ambienti parigini, ma perché conseguente della politica attenta e scrupolosa in materia di devianza operata dalla politica conciliare.

Superato lo scoglio della posizione di Gioacchino da Fiore all'interno della giustificata ortodossia cattolica del XIII secolo, il Concilio prosegue stendendo la politica antiereticale. Una politica ben roduta che Innocenzo III aveva avuto modo di sperimentare all'inizio del suo pontificato. Una battaglia contro le eresie supportata da una politica accorta e razionale attraverso la quale unità e ortodossia della chiesa e le varie facce del movimento religioso erano tenute assieme da un efficace apparato di delega.

¹⁰⁵ M. Fumagalli Beonio Brocchieri e M. Parodi, *op. cit.*, pp. 261-264.

Già negli anni precedenti al Concilio, come si è detto, Innocenzo si impegna a riassorbire tutti i movimenti pauperistici e apostolici, attraverso la scoperta e la conoscenza delle loro forme originali, riuscendo ad approntare una strategia di compromesso e di apertura. L'altra faccia di questa medaglia è rappresentata dalla lotta alle eresie, condotta con asprezza nel momento in cui i sospetti di devianza dall'ortodossia erano confermati dalle inchieste. La III *Constitutiones* è un esempio di questa asprezza, ma già dalle prime righe affresca un'immagine emblematica: gli eretici sono intrecciati per le loro code ad un unico nodo, quello della vanità¹⁰⁶. Compito della chiesa è sbrogliare questo intreccio, distinguendoli, isolandoli, evitare sostanzialmente il contagio. La risposta delle cariche ecclesiastiche deve essere basata sulla logica, sulla persuasione e sul controllo. Il pontefice si propone di annientare tutte le forme di giustizia non istituzionale e, inoltre, la condanna degli eretici deve essere a carico delle singole potestà secolari o dei potentati locali. Un vescovo o un reggente che non solo si dimostrino di poco polso di fronte agli eretici, ma anche che non si curino di ispezionare il proprio territorio e di verificare di persona le voci circa il sospetto di devianza dall'ortodossia, sono passibili di scomunica, e ritenuti il principale ostacolo a questa lotta.

Il Concilio si occupa inoltre, lo si è già visto, di eliminare le ordalie o una qualsiasi forma di giustizia non istituzionalizzata. Al di fuori degli ordinamenti, al di fuori delle grandi istituzioni, non deve essere lasciata nessuna libertà o iniziativa spontanea nella lotta alle eresie e il potere laico e quello ecclesiastico devono cooperare per il mantenimento dell'ordine e dell'ortodossia. Con questo però non si intende fare di Innocenzo III un riformatore in senso stretto. «La sua presa di posizione non era l'espressione di un mutamento religioso nella politica della Chiesa, e scaturiva dalla chiara visione dei suoi compiti rispetto al

¹⁰⁶ *Constitutiones concilii quarti Lateranensis*, cit., p. 46: «Excommunicamus et anathemizamus omnem hæresim extollentem se adversus hanc sanctam orthodoxam catholicam fidem quam superius exposuimus condemnantes universos hæreticos quibuscumque nominibus censeantur facies quidem habentes diversas sed caudas adinvicem colligatas quia de vanitate conveniunt in id ipsum».

movimento religioso, che non poteva essere domato con semplici divieti e condanne senza un'opera costruttiva della Chiesa»¹⁰⁷.

La forte consapevolezza di dover rispondere con una politica definita alla disgregazione prodotta dalle devianze mise in moto un meccanismo di accentramento della Chiesa, che ne confermò la supremazia e la salvò da un pericoloso isolamento, fece sì che «il marasma del movimento religioso si sviluppasse in nuovi grandi Ordini e ordinamenti»¹⁰⁸. Per ridefinire queste traiettorie il Concilio si occupò anche di ribadire la supremazia dei cattolici rispetto agli ortodossi e di chiarire le forme di dignità e osservanza che i patriarchi dovevano al pontefice romano¹⁰⁹.

Nel decreto che si riferisce all'orgoglio dei Greci si evince proprio la preoccupazione di un loro eccessivo distacco rispetto alla Chiesa apostolica. Un distacco che va evidenziato e denunciato affinché si possa ritornare pienamente alla visione della *ecclesia* come «unum ovile et unus pastor»¹¹⁰. L'unità, ancora una volta, rappresenta il fulcro della politica pontificia di quegli anni. Il Concilio Laterano IV risponde alla domanda su come attuare una spinta unitaria che disciplini i fermenti ma che coinvolga gli animi dei protagonisti spirituali dell'epoca. Una risposta che viene a essere definita attraverso il rapporto tra denuncia e apertura, condanna e controllo. A proposito della X costituzione si fa riferimento alla presenza di più riti all'interno della stessa fede, che vanno uniformati perché «un corpo con molte teste è come un mostro»¹¹¹.

È proprio con il Concilio Lateranense che la predicazione, arma da sempre utilizzata dalla Chiesa, assume una struttura più precisa e un ruolo più

¹⁰⁷ H. Grundmann, *Movimenti religiosi nel Medioevo*, cit., p. 84.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Constitutiones*, cit., pp. 51-54.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 52.

¹¹¹ *Ivi*, p. 58: «Unde præcipimus tam in cathedralibus quam in aliis conventualibus ecclesiis viros idoneos ordinari quos episcopi possint coadiutores et cooperatores habere non solum in prædicationis officio verum etiam in audiendis confessionibus et pœnitentiis iniungendis ac cæteris quæ ad salutem pertinent animarum».

determinato. Nelle *constitutiones* se ne fa esplicito riferimento in relazione all'operato dei vescovi, per i quali si dispose la creazione di un corpo di cooperatori e assistenti, al fine di permettere uno svolgimento più corretto e totale delle funzioni. Questi predicatori erano necessari proprio perché «Inter cetera que ad salutem spectant populi cristiani, pabulum verbi Dei permaxime sibi noscitur necessarium»¹¹².

La centralità della predicazione è strettamente connessa alla politica di riassorbimento dei movimenti pauperistici ed avrà quindi un ruolo essenziale nella conversione ebraica e in generale nella diffusione del pensiero escatologico. Saranno a questo punto proprio gli Ordini mendicanti a prendere su di sé l'incarico di convertire, non solo infedeli ed eterodossi, ma la comunità cristiana tutta. Il gioco sottile della politica conciliare sta proprio nella creazione di nuove figure per predicare antiche e consolidate tradizioni. Questo aspetto si evince anche nella XI costituzione che è dedicata all'importanza dei maestri di scuola, attraverso la quale si chiarisce un decreto già emanato dal Concilio Lateranense III e si dispone di nuove regolamentazioni al fine di agevolarne la messa in pratica. Il decreto prevedeva infatti che non solo ogni chiesa cattedrale, ma anche tutte quelle che disponessero di mezzi sufficienti, si dotassero di un maestro in grado di assicurare l'alfabetizzazione di chierici e di scolari poveri. Innocenzo III stabilì che questo carico doveva essere assunto dai prelati, e che accanto alla figura di un maestro si costituisse anche quella di un teologo. Tali specificazioni concordano perfettamente con l'idea di dotarsi di una struttura capace di assicurare una guida tecnica nell'ambito della formazione spirituale e di diffondere una cultura tale da arginare pericoli e disordini. C'è quindi un'evidente preoccupazione sottostante ai lavori conciliari che spinge a gestire le novità teologiche e a rivolgere contro le forze disgreganti le loro stesse armi.

Nella strutturazione, quindi, in senso gerarchico «di grandi Ordini e ordinamenti», spicca la politica dell'inserimento degli Ordini mendicanti e la

¹¹² *Ibid.*

relativa dotazione di privilegi e competenze, un universo che rappresenta il fulcro dell'attività. Questo è un altro punto a favore dell'ipotesi che il Concilio rappresenti un momento di incoerenza rispetto alla politica di Innocenzo III, e che lascia ancora una volta ipotizzare che durante lo svolgimento del concilio ci siano state pressioni contrastanti rispetto all'apertura del pontefice. Resta infatti difficile l'interpretazione della XIII costituzione, il divieto cioè della creazione di nuovi ordini, in confronto con i precedenti privilegi e con le attestazioni date sia ai Domenicani che ai Francescani, nonché alla comunità femminile di S. Damiano per la quale Innocenzo redasse di propria mano un documento che ne riconosceva l'esistenza¹¹³. Innocenzo III ebbe un ruolo iniziale nella creazione degli ordini, come referente, ma le vicende che portarono all'esistenza degli Ordini mendicanti furono molto più complesse, soprattutto per quanto riguarda l'ordine francescano, che vide approvata la sua regola dopo una lunga trafila da Onorio III nel 1219, mentre quella dei Domenicani fu approvata già nel 1216, ma solo perché decisero di accettare la preesistente regola di S. Agostino.

Gli storici sono divisi sull'interpretazione del concilio, forse su questo tema in maniera ancora più contrastante rispetto al caso di Gioacchino. Herbert Grundmann¹¹⁴ vede nella decisione conciliare un rifiuto esplicito rispetto alla creazione dei due ordini e lo imputa appunto a spinte e pressioni operate su Innocenzo III durante lo svolgimento del Concilio. Nell'interpretazione di Le Goff si tratta sicuramente di un esplicito divieto, ma voluto dallo stesso Innocenzo che fu più furbo pontefice che abile stratega e che era essenzialmente molto più preoccupato per l'unità e la supremazia della chiesa gerarchica che mosso da una sincera apertura verso i nascenti ordini¹¹⁵. De Lubac, che tratta il tema dei nuovi ordini in stretta connessione con la vicenda di Gioacchino da Fiore, afferma che le decisioni di Innocenzo, e in generale quelle conciliari, non

¹¹³ H. Grundmann, *Movimenti religiosi nel Medioevo*, cit., pp. 126 sg. Un'interpretazione che è molto simile a quella sorta rispetto alla condanna di Pietro Lombardo, rispetto alla quale, però, Grundmann, in questo libro non avanza nessuna ipotesi.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ J. Le Goff, *Francesco d'Assisi*, Roma 2000, pp. 37-51.

solo non furono un modo per ostacolare il gioachimismo, anzi semmai continuarono a circolare grazie al Concilio, ma che l'atteggiamento generale della Chiesa nei confronti di Francescani e Domenicani fu di totale accettazione, soprattutto negli anni a venire grazie anche al loro legame con il gioachimismo e alla famosa profezia dell'Abate sui due ordini¹¹⁶.

L'interpretazione dei canoni conciliari risulta quindi estremamente complessa e merita ancora una analisi approfondita, soprattutto perché è molto difficile riuscire a trovare una pacifica coincidenza della figura del pontefice prima e dopo il Concilio. Il quadro di insieme si presenta tuttavia solo apparentemente incoerente. Il IV Concilio Lateranense si presta invece ad essere una testimonianza del panorama spirituale del XIII secolo e delle prime fasi di uno scontro tra la religione popolare e l'istituzione ecclesiastica, tra la devianza e l'ortodossia. C'è da rilevare inoltre che i decreti conciliari muovono i primi passi istituzionali rispetto agli ebrei. È proprio con Innocenzo III infatti che si darà il via ad una politica responsabile della crescente ghettizzazione dei gruppi ebraici. Le ultime costituzioni sono legate per l'appunto alla regolamentazione dei rapporti tra cattolici ed ebrei: l'usura, il divieto di ricoprire le cariche, il veto assoluto di riconversione per coloro che avevano abbracciato la fede cristiana e soprattutto l'obbligo di distinguersi nell'abbigliamento dai cristiani, per evitare una «confusio ut nulla differentia discernantur». Si tratta di un decreto che «se non provocò direttamente delle morti ebbe conseguenze sociali disastrose»¹¹⁷ e che andava verso quella tendenza persecutoria tipica del XIII secolo e contrapposta invece alle grandi aperture culturali che caratterizzeranno ad esempio l'impero di Federico II, la mobilità sociale dei comuni e il fermento intellettuale delle università. Infine coerentemente con questa linea il concilio bandisce una nuova crociata, la quale nonostante i preparativi partirà due anni

¹¹⁶ H. de Lubac, *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore*, cit., pp. 92-94.

¹¹⁷ R.S. Lopez, *I non conformisti: eretici ed ebrei*, in id., *L'apogeo dell'Europa medievale nel secolo XIII il pluralismo*, Torino 1966.

più tardi, questa volta sotto Onorio III e vedrà un coinvolgimento proprio di Francesco d'Assisi.

Il IV Concilio Lateranense con i suoi punti oscuri e le domande che pone all'interesse storico presenta in definitiva un quadro abbastanza chiaro e tutto sommato logico. Innanzitutto mostra il volto di una Chiesa gerarchica preoccupata, ma al contempo risoluta nel far fronte a quei problemi rappresentati dalla concretizzazione delle speculazioni teologiche di un secolo prima. Una preoccupazione affrontata con una strategia non anacronistica ma poco lungimirante, per la quale se da un lato si mostrò di aver compreso che un uso spregiudicato dei divieti avrebbe prodotto un rigonfiamento e una conseguente spaccatura della pluralità della comunità religiosa, dall'altro, probabilmente, operò un'apertura volutamente mobile per poter usare coloro che ritornavano nell'ortodossia, quindi la politica del riassorbimento dei movimenti pauperistici, contro quelli che, pur condividendone le caratteristiche principali, presentavano tratti troppo radicali e perciò pericolosi. In effetti nella creazione di esperti predicatori, quasi come una schiera di *Tirunculis*, per usare un richiamo a Ruperto di Deutz¹¹⁸, si evince come la politica conciliare abbia inteso riassumere le forze nuove della spiritualità per impiegarle proprio contro quella loro radice comune. Si potrebbe dire che proprio l'incoerenza, aspetto che mette d'accordo gran parte della critica, fu, in qualche modo, la logica e la strategia risolutiva del Concilio. Innocenzo III tentò di appagare il desiderio spirituale dei suoi tempi, e non si può negare che in parte fu una strategia di successo, tuttavia rimase latente una forza e un bisogno sotterraneo che darà voce negli anni seguenti a diverse forme affermazione e di contrasto, forme legittimate anche dal contrasto tra Chiesa e Impero.

In definitiva occorre ribadire innanzitutto l'importanza del Concilio rispetto alla fama di Gioacchino da Fiore, in quanto tutte le cronache successive, a parte quelle di autori vicini ad ambienti gioachimiti, legheranno il suo nome

¹¹⁸ Cfr. *infra*.

alla condanna conciliare, o meglio legheranno il Concilio proprio alla sua condanna, ricordando tra i 71 decreti proprio quello di cui l'Abate fu protagonista. Ma occorre affermare ancor di più come i temi del concilio siano così strettamente connessi alle figure indicate come protagoniste del compimento dei tempi proprio dalla dottrina del Profeta di Celico, per cui se la condanna espressa dal Concilio ne oscurò il nome non precluse tuttavia la strada al dilagare delle sue idee che animarono in modi differenti la comune cultura europea.

1.1 Prima del concilio: Ruggero di Howden e Rodolfo di Coggeshall

È evidente, dunque, il segno impresso dalla condanna conciliare sul corso naturale della circolazione delle opere di Gioacchino da Fiore. Una diffusione che poteva trovare al di fuori del territorio fiorense consistenti resistenze: basti pensare alla leggenda che vedeva protagonista uno scriba alle dipendenze dell'Arcivescovo Luca di Cosenza, il monaco Ruggero, il quale, non senza una certa contrizione, riesce a portare a termine il lavoro di copia di un'opera di Gioacchino solo dopo la miracolosa apparizione di un vecchio¹¹⁹. Tale figura, coincidente, forse, con quella dello stesso Abate, riesce a persuaderlo del valore del suo compito affermando che «la condanna di un'opera non ha nulla a che fare con la trascrizione di un'altra»¹²⁰. Le riserve dello scriba rispetto alla diffusione dell'opera di un autore condannato e la successiva risoluzione, attraverso la *visio* miracolosa, sono un sintomo della complicata situazione della ricezione del pensiero di Gioacchino, che necessita di essere confermato da un

¹¹⁹ Cfr. H. Grundmann, *Zur Biographie Joachims von Fiore und Rainer von Ponza*, in *Ausgewählte Aufsätze*, 25, 2, MGH, Stuttgart 1977, p. 283.

¹²⁰ R.E. Lerner, *La festa di S. Abramo*, cit., p. 58; Cfr. anche A.M. Adorisio, *La «legenda» del Santo di Fiore*, Roma 1989.

intervento miracoloso (quasi purificato attraverso una circostanza irrazionale) per poter essere tramandato.

In questa leggenda è possibile notare una somiglianza con il resoconto che lo stesso Gioacchino fa dei suoi sforzi per compiere la sua opera e per giungere ad una reale comprensione del messaggio delle Sacre Scritture. Anche nel caso di Gioacchino la comprensione dell'importanza del proprio lavoro giungeva come una illuminazione. Sicuramente la leggenda del monaco Ruggero testimonia il peso della condanna, ma contiene anche degli elementi sui quali la stessa vicenda intellettuale dell'Abate sembra strutturarsi attraverso elementi retorici simili che avvalorano e giustificano un'impresa. Contemporaneamente, quindi, emerge un cambiamento nell'immaginario collettivo che vede l'emergere di una centralità del miracoloso nella comprensione della realtà: un processo euristico che giunge per *donum intelligentiae* ed è esente dalle speculazioni teoriche.

Un elemento che si svilupperà forse proprio a partire dal XIII secolo, in controtendenza rispetto alla visione del mondo razionale e scientifica della felice ma contrastata parentesi culturale federiciana. L'irruzione del miracolo nella vita quotidiana diventerà un vero e proprio universo di comprensione e sarà destinato a segnare un passaggio culturale decisivo nella rappresentazione della realtà, investendo in maniera diretta il mondo percettivo medievale. Gli spostamenti teorici e dottrinali intorno alle interpretazioni di Gioacchino sono in qualche modo responsabili, per contrasto e contemporaneamente per aderenza, di questo mutato sistema cognitivo, così come la centralità dello Spirito Santo nel quadro teologico darà alle nozioni di sacro e di giusto un nuovo impulso. È proprio rispetto a questo cambiamento che vanno rintracciate le conseguenze più profonde del pensiero dell'Abate, che si riflettono più nella scelta dei temi e nella visione del mondo che in una competente e attenta ripresa delle sue teorie.

In ogni caso le primissime attestazioni della sua fortuna sono esenti dal peso del Concilio del 1215 e sono da rintracciarsi nella cronachistica inglese, in particolare in due cronache composte a cavallo tra il XII e il XIII secolo, che legano la sua fama all'incontro con Riccardo Cuor di Leone a Messina e all'esito della sua crociata. La cronaca di Ruggero di Howden e quella di Rodolfo di Coggeshall rappresentano delle fonti importanti nella ricostruzione della notorietà dell'Abate, perché testimoniano che la sua fama di profeta era già diffusa negli ultimi anni del XII secolo e che arrivava ben oltre i confini italiani.

Non sono mancate voci¹²¹ autorevoli che hanno ravvisato nelle testimonianze isolate un attacco diretto dei cistercensi nemici dell'Abate. In realtà, il ricorso alla figura del Profeta di Celico appare più che altro strumentale, laddove la sua fama rende possibile un attacco politico alla Chiesa di Roma. Oppure egli viene citato a supporto di un pessimismo alimentato dalla corruzione clericale piuttosto che con l'intento di porlo in cattiva luce rispetto alla comunità ortodossa. Ruggero di Howden¹²² lascia alla pagina storica la sua testimonianza oculare dell'incontro tra il sovrano inglese, in partenza per la crociata, e il profeta calabrese, che discute con le autorità inglesi sulle sorti europee e in particolare rispetto alla figura dell'Anticristo e sulla sua possibile provenienza romana. Alle domande del Re, Gioacchino risponde che l'Anticristo era già nato a Roma; stupefatto da questa risposta Riccardo esclama: «Si Antichristus in Roma natus est et ibi sedem apostolicam possidebit, scio, quod ipse est ille Clemens qui modo papa est». Il cronista conclude che quest'affermazione del sovrano era dettata dal suo odio verso quel papa¹²³.

¹²¹ E. Buoniauti, *Gioacchino da Fiore: i tempi, la vita, il messaggio*, Roma 1931, p. 166; e soprattutto F. Foberti, *Gioacchino da Fiore e il gioacchinismo antico e moderno*, Padova 1942, p. 9 sgg.

¹²² Cfr. *Ex Rogeri de Hoveden Chronica*, p. 152 e *Ex gestis Henrici II et Ricardi I*, pp. 124 sg., in MGH SS XXVII.

¹²³ *Ex Gestis*, cit., p. 125.

Questo passo di Ruggero riporta in maniera più o meno fedele la dottrina computistica di Gioacchino¹²⁴: il cronista non si esprime in merito e lascia la responsabilità dell'affermazione totalmente al profeta, riportando invece l'interesse di Riccardo I e il biasimo degli alti dignitari ecclesiastici.

Tuttavia non può essere estorto, ai *Gesta* come alla *Chronica*, nessun tentativo di screditare la dottrina del Calabrese. Anzi, è evidente che l'incontro rappresenta un momento importante della storia inglese e rende la possibilità a Ruggero, molto vicino alla Corona, in quanto funzionario regio, di aggiungere una voce autorevole a supporto del giudizio negativo sul clero. Anche Rodolfo di Coggeshall si occupa, nella *Historia Anglicana*, dell'incontro tra Riccardo I e Gioacchino, con delle differenze sostanziali rispetto a Ruggero: Rodolfo è innanzitutto un cistercense e la sua *Historia* risale ad alcuni anni dopo la cronaca dell'Howden, che è invece quasi contemporanea agli eventi. Il clima politico inglese non poteva essere il medesimo. Tuttavia, la prospettiva storiografica rispetto ai temi dell'incontro di Messina rimane simile. Il ruolo religioso occupato da Rodolfo non ammorbidisce il tono della sua polemica antiromana, in quanto gli stessi cistercensi isolani presero parte alla polemica in favore del clero secolare inglese. La figura dell'Abate, in Ruggero come in Rodolfo, appare strumentalizzata in favore della Chiesa inglese che reagiva al tentativo d'accentramento della Chiesa romana e cercava, attraverso la testimonianza della pagina storica, una legittimazione e una più precisa autonomia.

La narrazione dei due cronisti si serve del Calabrese ma non può rappresentare, come si è detto, un tentativo di diffamare Gioacchino. Tutt'altro: mai come in queste prime testimonianze ritroviamo che il pensiero di Gioacchino da Fiore sia stato riportato in maniera tanto misurata. Nel caso di Ruggero le teorie dell'Abate non appaiono stravolte ma solo utili ad evidenziare la corruzione del clero romano. Nel caso di Rodolfo è evidente più un'apprensione rispetto alla fine dei tempi che la volontà di screditare il

¹²⁴ Cfr. G.L. Potestà, *Il tempo dell'apocalisse*, cit., pp. 241-244.

messaggio di Gioacchino di cui non fa esplicitamente il nome¹²⁵, ma che definisce «abate dell'ordine cistercense, per nulla soggetto ai cistercensi», espressione che ha sostanziato la tesi secondo la quale queste pagine fungevano da motivo a favore di un complotto ordito negli ambienti isolani cistercensi¹²⁶.

Queste prime testimonianze, alle quali si deve affiancare quella successiva di Rodolfo Niger¹²⁷, che le riassume e le rielabora, coinvolgono aspetti importanti della questione. Innanzitutto rappresentano le prime attestazioni europee precedenti al Concilio del 1215. Anche se non sono smaliziate nel loro rapportarsi alla figura dell'Abate fiorentino, sono voci ancora vergini rispetto alla condanna e mostrano una certa disinvoltura nel trattare l'argomento. In particolare quella di Ruggero di Howden, in cui la centralità dell'Abate è molto più rilevante che in quella di Rodolfo di Coggeshall, chiarisce un aspetto importante della sua dottrina, poiché affermando che l'Anticristo sarebbe sorto a Roma, escludeva la possibilità, concretizzata da tutta l'apocalittica precedente, di un Anticristo proveniente dall'ambiente ebraico. Idea, questa, alimentata dalla speranza ebraica per il messia che veniva tradotta automaticamente in quella cristiana dell'antimessia: l'Anticristo appunto¹²⁸. Ciò significa che per Gioacchino, stando all'incontro di Messina, la minaccia reale dell'Anticristo era rappresentata concretamente dagli eretici e come tale il suo pensiero risulta ancora una volta autonomo.

«Con la sua riflessione sull'anticristo egli trasforma così un tema carico di tradizioni anti giudaiche in un motivo di polemica squisitamente antieretico.

¹²⁵ Radulfus Coggeshalensis, *Chronicon anglicanum/ex codicibus manuscriptis* edidit Josephus Stevenson, in *Rerum britannicarum Medii aevi scriptores*, 66, Nendeln 1965, p. 76.

¹²⁶ Cfr. E. Pispisa, *Gioacchino Da Fiore e i cronisti medievali*, Centro regionale per lo studio della cultura siciliana, Messina 1988.

¹²⁷ MGH SS XXVII, p. 338. Cfr. E. Pispisa, *op. cit.*, p. 32. Rodolfo Niger, anch'egli cistercense, muore nel 1217. È fortemente probabile dunque che egli non fosse a conoscenza della condanna del 1215, tuttavia rimane degno di nota che nella sua testimonianza egli inserisca Gioacchino all'interno di un filone culturale europeo, di cui egli stesso si dichiara partecipe, che si interrogava in quegli stessi anni sulla Apocalisse, a testimonianza della diffusione e dell'importanza del tema indipendentemente dalle polemiche e dalle strumentalizzazioni.

¹²⁸ Cfr. G.L. Potestà, *Il tempo dell'Apocalisse*, cit., p. 243.

[...] Gioacchino concepisce la storia della salvezza non disgiuntamente da quella che potremmo definire una geografia della salvezza»¹²⁹. Questo concetto appare illuminante rispetto all'orizzonte di analisi, in quanto proprio la geografia della salvezza rappresenta la chiave della diffusione generalizzata e della comprensione solo apparentemente superficiale della dottrina di Gioacchino. Il fatto che Gioacchino si interessi delle cose a lui prossime scopre il tratto sensibile della sua visione apocalittica ma al contempo testimonia l'importanza che riveste per l'Abate la ricostruzione della storia della salvezza congiuntamente a quella umana. L'idea, non già di trovarsi alla fine della storia, ma di poterne scorgere i segni attraverso la sua trama prossima alla completezza.

Nel caso di Rodolfo di Coggeshall si scorge invece il segno della fine, gli ultimi atti della visione apocalittica propria del XII secolo. Rodolfo, che pure mostra di comprendere il messaggio dell'Abate, ha una discreta padronanza delle teorie apocalittiche, ma rimane ancora legato ad un'idea di salvezza agostiniana, ovvero fuori dalla storia terrena. Uno scenario entro il quale è attribuito allo Spirito Santo un ruolo piuttosto marginale. L'insistenza del Cistercense inglese sui due stati della storia appartiene ad una retorica che non ha molto a che vedere con quella gioachimita e soprattutto francescana.

L'incomprensione del terzo stato, la decapitazione, cioè, di una filosofia della storia che, superando le incertezze e le paure di un grave momento di sconforto, avrebbe rilanciato il mondo cattolico occidentale verso una rigenerazione spirituale delle sue strutture, attestano le ansie e le angosce di una società non ancora in grado di vincere quella sensazione della fine che era stata espressa qualche anno prima da Ottone di Frisinga.¹³⁰

¹²⁹ Ivi, p. 244.

¹³⁰ E. Pispisa, *op.cit.*, p. 30; cfr. anche M. Reeves, *The Influence of Prophecy*, cit., p. 43.

Ruggero di Howden sembra aver compreso molto bene il potenziale politico del pensiero di Gioacchino da Fiore, un dato, questo, forse trascurato dalla critica, e tuttavia presente nella consapevolezza dei contemporanei, nella loro difficoltà a prendere posizione rispetto ad una materia ortodossa ma rischiosa.

Entrambi gli storici inglesi propongono, in ogni caso, un'attenzione focalizzata sulla corruzione dei tempi, in particolare del clero e del suo contestato peso politico. Ma dicono ben poco sulle attese e le speranze che alimenteranno gli ambienti francescani e gioachimiti. Queste voci resistenti alla condanna conciliare sono sicuramente testimonianze importanti della forza del pensiero di Gioacchino e della sua capacità di penetrare i tempi ma riflettono altresì quanto si è detto sulla strategia politica di Innocenzo III¹³¹.

Si delineano, dunque, da un lato la figura del profeta, la cui fama si confonde con quella di Merlino, delle Sibille, dei profeti biblici; dall'altro la figura problematica di un eminente teologo ai limiti dell'ortodossia. In qualche modo queste due linee confluiranno in un unico profilo, quello del profeta dell'ordine francescano, ispiratore soprattutto della corrente fraticellesca, la cui dottrina rappresenta il nodo cruciale all'interno delle lotte tra papato e impero, dei rapporti con la casata sveva, anche a distanza di secoli. Il IV Concilio Lateranense tolse valore al teologo e al filosofo, ma accrebbe la sua fama di profeta. Immediatamente infatti i due ordini sorti in quegli anni vengono indicati come figure nuove, destinate ad assumere ruoli cruciali all'interno della storia della salvezza. A pochi decenni dal Concilio, abbiamo una testimonianza del francescano Tommaso da Celano, secondo cui lo stesso Domenico avrebbe confessato a Francesco, di ritorno da una visita a Roma al cardinale Ugolino, il suo desiderio di essere uniti, francescani e domenicani, in un unico ordine¹³².

¹³¹ Cfr. *infra*.

¹³² Cfr. H. Grundmann, *Movimenti religiosi nel medioevo*, cit., pp. 124 sg.

Questo rende ben chiaro quale fosse il clima di quegli anni, quali le attese e le percezioni degli eventi storici.

2. Apocalisse, Storia e Ordini mendicanti: il caso del *Super Hieremiam* e *l'Expositio* di Alessandro di Breme

Si dovranno quindi attendere gli anni '40 del XIII secolo perché la filosofia di Gioacchino cominci ad essere diffusa e ad ispirare in maniera diretta il mondo culturale dell'epoca¹³³. In quegli anni, infatti, l'identità francescana si costituisce attorno alla sua profezia, ed è con il commento noto come *Super Hieremiam* che l'Abate recupera un ruolo eminente all'interno del contesto culturale.

A lungo ritenuto un'opera dello stesso Gioacchino, il commento a Geremia è stato prodotto verosimilmente in ambiente fiorentino tra il 1241 e il 1243¹³⁴. L'autore conosceva molto bene il sistema computistico dell'Abate e il suo stile, per cui l'attribuzione dell'opera a Gioacchino non fu velata da alcun sospetto, nonostante questa rivelasse molti eventi posteriori alla sua stessa morte, di modo che il presente storico dell'anonimo commentatore diventasse il futuro preconizzato di Gioacchino, recandogli in sorte una fama postuma ancora più indiscussa di quella già guadagnata in vita e portando alle estreme conseguenze il suo pensiero, già sufficientemente rischioso. «Ne conseguì una reazione a catena, per cui non appena il commento a Geremia cominciò a circolare, subito vi si aggiunsero delle interpolazioni che ampliavano o affinavano ulteriormente i passi dal contenuto predittivo»¹³⁵.

Il panorama culturale europeo si affaccia alla profezia con occhi nuovi. Ciò che pure fino a quel momento era stato alla base del pensiero cristiano, si

¹³³ Cfr. M. Reeves, *The Influence of Prophecy*, cit., p. 37.

¹³⁴ Se la critica si è divisa tra un'appartenenza all'ordine fiorentino e tra una produzione, invece, di ambiente francescano, bisogna dire che la paternità del commentario non è imputabile ad un unico autore. Il *Super Hieremiam*, infatti, è frutto di numerose interpolazioni che ne fanno un'opera vicinissima sia agli ambienti di Gioacchino sia a quelli minoriti. Cfr. R. Moynihan, *The Development of «Pseudo-Joachim» Commentary «Super Hieremiam»: New Manuscript Evidence*, in "Mélange de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age. Temps modernes", 98, 1, 1986, p. 110.

¹³⁵ R.E. Lerner, *op. cit.*, p. 59.

fonde ora con nuovi tipi di attese e di prospettive che non sono più fuori dal mondo terreno. Gli anni in cui viene prodotto e circola il commento a Geremia, fino all'atteso 1260, sono l'officina di un nuovo tipo di storiografia, pensata già nel secolo precedente e giunta ora ad un momento culminante: sono anni in cui cambia la prospettiva storica. Si concepisce un senso diverso del tempo e questa luce balugina sulle produzioni intellettuali dell'epoca. Un nuovo sistema che non potrà esaurirsi semplicemente nei decenni precedenti al 1260, quando un brivido percorrerà il dorso dell'Europa sotto le sembianze di una schiera di flagellanti, ma che penetrerà in maniera consistente nella comprensione del presente storico. Non si tratta di abbracciare con un unico sguardo il panorama culturale nell'arco di un secolo, ma di comprendere quali mutamenti ha potuto provocare, rispettando le differenze politiche e geografiche, un'idea; come essa abbia proliferato adattandosi a diversi ambienti e abbia concorso ad alimentare istanze rivoluzionarie e grandi atteggiamenti culturali.

Senza dubbio il Commento non può apparire come un'operazione ingenua e distaccata dal contrastato clima politico dell'epoca. Anzi, la Chiesa si servì ampiamente di quei tratti della dottrina gioachimita e della strenua militanza degli Ordini mendicanti ai fini della politica antisveva. Che il *Super Hieremiam* sia stato fatto circolare con questi intenti lo testimonia, del resto, la pretestuosa lettera dedicata da Gioacchino da Fiore a Enrico VI che precede l'opera. Come una forma di drammatizzazione dell'avversario, si manifesta in questo contesto l'idea di affidare un ruolo nella storia al proprio antagonista politico attraverso l'identificazione con i personaggi biblici: una tendenza che sorge proprio attraverso la stretta correlazione tra la storia della salvezza e la vita politica, lezione che non sarà dimenticata e che ricorrerà all'interno del contrasto tra papato e impero. Una formula che accompagnerà, del resto, la

figura dell'imperatore Federico II per tutta la sua storia, già prima della sua nascita e ben oltre la sua morte¹³⁶.

Ma questo aspetto influenzerà necessariamente anche il giudizio sulle altre figure protagoniste dell'economia della salvezza gioachimita come gli Ebrei, appunto, ma anche gli eretici, i Greci, e i popoli oltre i confini del mondo cristiano. Come riuscì, dunque, tale orientamento, a guadagnare terreno all'interno della cultura europea, se non con la diffusione dell'idea gioachimita delle tre età e della teologia della storia?

La *pseudostoria*¹³⁷ di Gioacchino da Fiore non può essere relegata alla sola speculazione teologica dell'Abate, ma acquista un uso politico proprio all'interno del mondo medievale. È evidente che anche le domande attorno alla politica di Innocenzo III ottengono, sotto quest'ottica, una nuova sensibilità se si osserva quali furono i comportamenti successivi della Chiesa rispetto alla possibilità offerta dalle idee gioachimite. Bisogna ammettere, con De Lubac, che la Chiesa ebbe un peso all'interno della circolazione delle opere e delle idee di Gioacchino da Fiore¹³⁸, e non solo in direzione contraria alla loro diffusione, come conseguenza della condanna, rispetto alla quale è bene tenere presente che si riferì alla teoria trinitaria e non all'intera opera.

L'ambiguità di fondo è giocata proprio su questo rischio dal quale però la Chiesa trasse anche un certo vantaggio, se si pensa ai primi francescani durante la propaganda antifedericiana. La propaganda, del resto, è un tema centrale della storiografia dell'epoca che si sviluppa in forme molto più variegate, ma in questo caso, come già per Ruggero di Howden, utilizza il coinvolgimento di materia spirituale e universale accompagnata da toni enfaticizzati. Operazioni come quella del *Super Hieremiam* complicano ulteriormente il quadro della

¹³⁶ Cfr. R. Delle Donne, "Aus dem Ewigjungen der Greis". La saga dell'imperatore Federico nella cultura tedesca, in "Archivio di Storia della Cultura", XIX (2006), pp. 231-249 (Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali").

¹³⁷ H. De Lubac, *op.cit.*, p. 67.

¹³⁸ Ivi, p. 92.

situazione ricorrendo alla tematica dell'urgenza e della prossima venuta dell'Anticristo. Infatti con quest'opera si introduce un'ulteriore contrazione dei tempi della salvezza terrena, poiché è proprio in essa che viene fissata l'apocalisse per l'anno 1260. Secondo i calcoli proposti, infatti, lo scontro finale con l'Anticristo, sotto le fulgide spoglie dell'imperatore Federico II, sarebbe avvenuto nel corso della quarantaduesima generazione e terminato quindi nel 1260, quando i Minoriti avrebbero aperto le porte alla pace e inaugurato il sabato terreno¹³⁹.

Si potrebbe dire che il commento a Geremia sia l'esempio forse più radicale, nonché problematico, nella storia della diffusione del gioachimismo, poiché si tratta di un'opera che per la prima volta mostra programmaticamente la relazione tra i nuovi ordini e le profezie di Gioacchino. È possibile intenderla come la prima opera gioachimita, poiché è da essa che attingeranno molti autori vicini al pensiero del Profeta calabrese e perché verrà circondata da un interesse già presente nella storia europea ma che tenderà ad assumere le proporzioni di un vero e proprio fenomeno.

È opportuno, tuttavia, ricordare come questo testo, le cui coordinate non sono facilmente tracciabili, sia stato oggetto di un'appropriazione da parte dei francescani e non può essere considerato, invece, un'effettiva elaborazione dell'*ordo* minorita, visto che l'ipotesi oggi più attendibile lo ritiene sorto in ambiente fiorentino e solo successivamente rielaborato e accreditato dalla tradizione francescana¹⁴⁰.

La strumentalizzazione di questi testi da parte degli Ordini mendicanti, l'incredibile adattamento delle profezie di Gioacchino e la loro costante ripresa in funzione della nascita, del destino e dell'identità dell'ordine francescano, fa perdere forse di vista un dato importante che riguarda l'interesse generale per questa nuova cultura profetico-apocalittica, interesse convogliato in più parti

¹³⁹ Cfr. R.E. Lerner, *Refrigerio dei Santi*, cit., pp. 45 sgg.

¹⁴⁰ Cfr. *ivi*, pp. 59 e 72.

all'interno della politica europea. Testi come i *Dicta Merlini*, e le profezie delle Sibille, come tutta la produzione pseudoepigrafica di questi anni, nonché la propaganda antifedericiana con la violenta enciclica di Gregorio IX *Ascendit de mare bestia* e la risposta anticlericale, dicono sicuramente di un'attenzione diffusa e da più parti reclamata che rivela questo nuovo modo di interpretare gli eventi, anziché indicare una battaglia politica e di affermazione.

Tale battaglia – mediatica, verrebbe da dire – sfruttò piuttosto questo interesse, al quale la storiografia non deve volgere uno sguardo eccessivamente sospettoso, poiché esso appare legato ad una spiritualità rinnovata che la coinvolge a livello generale. Sicuramente tale coinvolgimento è incoraggiato in funzione propagandistica; tuttavia non è indotto. Ironicamente si potrebbe affermare che Francesco d'Assisi non avrebbe potuto scegliere un momento più cruciale per la sua pubblica rinuncia ai beni.

È possibile ritenere Gioacchino da Fiore un'interprete originale degli atteggiamenti culturali dei suoi tempi o un precursore di quelli nuovi, ma ciò che non può essere ignorato è il suo ruolo. Che egli sia ormai diventato un *topos*¹⁴¹ o meno, resta che la sua dottrina fu riparo di molte delle istanze culturali dell'epoca, istanze manifestate attraverso una forma ancora genuina e che nel corso dei secoli appare costantemente impegnata nella ricerca di una felice identità. Per quanto sia difficile trovare negli autori e nelle opere di quegli anni una ricercata e profonda comprensione della produzione di Gioacchino, per quanto le condanne, le manipolazioni e gli usi della sua dottrina non rendano pienamente giustizia alla complessità del suo pensiero, resta che i nuovi motivi che egli fu in grado di interpretare si indirizzarono ad un'ampia diffusione, che si sviluppò inizialmente in ambienti dotti attraverso i canali aperti dagli sforzi dei francescani nel processo di costituzione della loro comunità.

¹⁴¹ R. Manselli, *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo*, cit., p. 159.

E così, mentre il filo del gioachimismo si dipanava, in Italia e in Francia, a partire da autori e personaggi di rilievo, il dilagare di queste idee raggiungeva anche la Germania, dalla quale giunge una importantissima testimonianza, quale l'*Expositio in Apocalypsim*, di Alessandro di Brema.

Alessandro, probabilmente uno scolastico dipendente dalla cattedrale di Brema, è identificato inizialmente con Alexander Bexhövede, canonico nel 1232 nella stessa città¹⁴², una sovrapposizione che appare però piuttosto incerta se confrontata con alcuni indizi desunti dall'opera. Come nel caso del commento a Geremia neanche qui è stata proposta una data definitiva e precisa. Tuttavia l'*Expositio* cita molto spesso l'opera gioachimita, interpretandola ovviamente come fonte diretta dell'abate, per cui se attribuiamo i termini al Commento del 1245-1248, possiamo dire che l'*Expositio* sicuramente è posteriore al 1248. Altro termine *ante quem* è quello degli *Annales Stadenses*, scritti intorno al 1250, per cui l'ipotesi più accreditata fa risalire l'opera del tedesco al 1249. Tuttavia ciò che è sicuro è che essa rappresenta l'emblema di quegli scritti che vennero prodotti in ambiente francescano, in un periodo di piena lotta tra le forze ecclesiastiche e quelle dell'impero federiciano, e che pertanto trovano nell'eco gioachimita una confortante fonte d'ispirazione.

In alcune tradizioni manoscritte, risalenti alla seconda metà del XIII secolo, quindi relativamente vicine alla data di composizione, l'autore viene identificato con *Alexander de ordine fratrum minorum*¹⁴³ o *fratrum collega Minororum*¹⁴⁴. Un'altra testimonianza è possibile ricavarla dagli *Annales Stadenses*, appunto: opera legata al convento della Beata Vergine Maria a Stade, composta da tale Alberto monaco benedettino, che in una notizia relativa al 1250

¹⁴² Cfr. Alexander minorita, *Expositio in apocalipsim*, a cura di A. Wachtel, MGH *Quellen zur geschichte des Mittelalters*, Weimar 1955, p. IX. L'ipotesi è avanzata da J.P. Gilson, *Friar Alexander and his Historical Interpretation of the Apocalypse*, *Collectanea Franciscana* 2, 1922; cfr. anche H. Grundmann, *Über den Apokalypsen-Kommentar des Minoriten Alexander*, in *Ausgewählte Aufsätze, Schriften der Monumenta Germaniae Historica*, XXV, 2, Stuttgart 1977, pp. 58-69.

¹⁴³ Manoscritto A117 I Q 19 della Biblioteca universitaria di Breslau, fine XIII sec.

¹⁴⁴ Manoscritto Mm V 31 della Biblioteca universitaria di Cambridge, seconda metà del XIII sec.

cita ciò che *frater Alexander* scrive nella sua *Expositio in Apokalypsim*¹⁴⁵. Resta dunque la composizione di un francescano di Brema, risalente alla fine degli anni '40 e fortemente influenzata dal sistema delle concordanze introdotto dal profeta calabrese.

Tuttavia nella sua opera Alessandro si presenta nelle prime pagine come Laico, *nullius sacri ordinis nullaue liberali arte instructus*¹⁴⁶. Alois Wachtel, curatore dell'edizione critica, interpreta questa definizione come scaturita dal tentativo di accattivarsi il lettore, con l'intento di porre l'attenzione più sulla sua attività di esegeta che sulla sua appartenenza ad un ordine, qualifica che l'autore preferisce, quindi, mettere in secondo piano per attenuarne l'aspetto potenzialmente forviante. Solo successivamente Alessandro si dichiara appartenente ad entrambi gli Ordini mendicanti¹⁴⁷.

Un aspetto rilevante per una serie di motivi. Innanzitutto per lo stesso fatto che l'autore preferisca mettere in rilievo la sua attività di studioso piuttosto che la sua aderenza all'ordine, testimoniando così un'attenzione particolare alla delicata situazione dell'ordine francescano rispetto a tutto l'apparato teorico ai quali i frati avevano dovuto lavorare per costituire una "cultura Francescana". Tale motivazione però, e questo è ben rilevato proprio dalla scelta lessicale adottata dall'autore per definirsi, non è da intendersi come macchinosa e imposta artificialmente: Alessandro di Brema sembra, infatti, voler mostrare, e questo è il dato più interessante, che tutto ciò che andrà a presentare è già stato scritto nei Testi Sacri. Ovvero che la scelta di entrare a far parte dell'ordine, evento attribuito agli anni della sua piena maturità, è derivata dalla corretta

¹⁴⁵ *Annales Stadenses auctore Alberto*, a cura di I.M. Lappenberg, MGH *Scriptores* XVI, p. 372. Lappenberg, curatore dell'edizione, suggerisce la possibilità, del tutto inverosimile, che si tratti del teologo inglese Alessandro di Hales, *Doctor Irrefragabilis*, del quale non ci è pervenuto alcuna opera sull'apocalisse.

¹⁴⁶ Alexander minorita, *op. cit.*, p. VIII: «Alexander bezeichnet sich selbst als laicus nullius sacri ordinis nullaue liberali arte instructus. Er will damit zum Ausdruck bringen, daß er weder geistlicher ist, noch ein Magister sacrae paginae und daher die Nachsicht des Leser für sein Werk beanspruchen darf».

¹⁴⁷ Ivi, p. 510, 3; cfr. anche p. VIII.

interpretazione dell'apocalisse di Giovanni, dall'attenzione al mondo e alla sua storia sacra e non è, invece, questa, un interesse derivato dall'appartenenza alla comunità minorita e costruito su una esigenza interna ad essa. Bisognerà credere alla bontà della sua operazione.

Alessandro si spinge molto oltre nella speculazione della concordia tra Nuovo Testamento e storia umana, riuscendo tuttavia a non essere condannato o ammonito dall'ordine. Questo avviene sicuramente perché scrive negli anni più aspri della lotta contro Federico II, anche se nello specifico all'imperatore il minorita non dedicherà che due spazi minuti della sua opera, mostrando di ritenere la figura di Federico non così tremenda e feroce come era facile uso dei suoi contemporanei. Inoltre, Alessandro compie la sua opera in una fase in cui la rigida interpretazione della vita spirituale francescana non aveva ancora iniziato a mostrare il suo lato più irriducibile rispetto all'istituzione ecclesiastica. A questo bisogna aggiungere che la mancata segnalazione dell'opera da parte del clero sia dovuta anche alla buona struttura del lavoro, saldamente supportato da una serie di autorità indiscusse.

Alessandro è un autore molto colto e questo aspetto è centrale nella relazione tra la sua opera e la sua ricezione. Ci troviamo infatti anche negli anni in cui i Minoriti tentavano di scrollarsi di dosso l'immagine di uomini rozzi e illetterati, animati solo da un desiderio quasi puerile di servire il Signore, aspetto di cui si lamentava il cronista Salimbene de Adam in polemica con i frati laici¹⁴⁸. L'*Expositio* attinge da fonti latine: autori come Ovidio, Orazio, Giovenale, Lucano sono presenti assieme ad una grande varietà di testi sacri e omiletici, dalla patristica più classica, come Gregorio Magno, Agostino, Isidoro, alla mistica tedesca relativamente più recente come quella di Ildegarda e alla esegetica di Ruperto di Deutz, completando questo quadro già sufficientemente

¹⁴⁸ Salimbene De Adam, *Cronica*, a cura di G. Scalia, Roma-Bari, 1966 (d'ora in poi *Cron. Sal.*), pp. 145-147 e p. 213; in generale il tema è ben presente in tutta l'opera, soprattutto l'insistenza del cronista sulla erudizione dei frati che avevano ottenuto l'ufficio della predicazione.

variegato con testi come l'*Anticlaudio* di Alano di Lilla, nonché le ancora più recenti *Historiae* di Giacomo da Vitry e la *Leggenda* di Tommaso da Celano, soprattutto come fonti per la storia di Francesco d'Assisi.

Insomma ci troviamo di fronte ad un'opera che si sostanzia non soltanto grazie alla produzione più vicina e utile al proprio programma, ma si rifà a tradizioni molto varie, fino a comprendere una parte consistente dell'universo culturale medievale, anche se non sempre conosciuta direttamente, come nel caso di Beda, che cita desumendolo da altre fonti. Per quanto riguarda invece le opere storiche, oltre a quelle classiche, Alessandro di Brema si basa su un criterio abbastanza indicativo, quello di selezionare le opere di storia universale possibilmente di area tedesca, e dichiara di aver provveduto ad un'apposita traduzione dalla lingua tedesca¹⁴⁹ per alcune di esse: una dichiarazione che mostra l'attenzione e la cura nella selezione delle fonti. Esse sono gli *Annales Hamburgenses*, la *Sächsische Weltchronik* e soprattutto il *Chronicon* di Frutolf-Ekkehard¹⁵⁰: in questa maniera la sinergia tra storia sacra e storia umana si manifesta in tutta la sua potenza drammatica, avvalendosi di una persuasiva struttura di aderenza ai fatti vissuti dai contemporanei.

L'introduzione di Alessandro da Brema suggerisce al lettore che lo scritto va ben oltre il mero intento propagandistico: la sua entusiastica convinzione di trovarsi veramente in tempi decisivi della storia del mondo ricorda quasi quella dello stesso Gioacchino nel suo perseverante studio a Casamari. Il prologo inquadra già dalle prime battute l'idea che Alessandro intende dare alla sua opera attraverso la citazione evangelica «non venni per abolire la legge o i profeti ma per compierla»¹⁵¹: un'idea di trovarsi alla fine, al compimento del tempo, rispetto al quale ciascuno avrà il suo ruolo. Quello del *Magister*

¹⁴⁹ Alexander Minorita, *op. cit.*, p. 23: «Historiae, in quibus haec primitus didicimus, in ydioma Theutonicum translatae fuerunt, quae modo Latinis conscriptae sunt verbis».

¹⁵⁰ Per tutte le fonti dell'opera cfr. *ivi*, pp. XXXIV-XLI.

¹⁵¹ Matth. 5,17.

Alessandro sarà appunto di «dissolvere o alleviare le tenebre dell'oscurità¹⁵²» e proprio nel far questo, ovvero nella sua dichiarazione di intenti, Alessandro struttura la frase in maniera molto simile al prologo di Gioacchino nella sua *Expositio in Apocalypsim*¹⁵³ il cui parallelismo è ovviamente ricercato anche nel titolo. Tuttavia ci sono delle differenze che raccontano in maniera puntuale il cambiamento dei tempi e della sua ricezione.

Vero è che il legame tra la storia umana e la storia sacra è molto saldo ma non si può rintracciare nel sistema di Alessandro un'effettiva concordia tra i testi e il destino umano. La sua operazione è piuttosto quella di adattare le diverse parti dell'Apocalisse alle vicende storiche del suo tempo, e nel far questo egli dimostra una «consumata conoscenza delle vicende storiche dell'umanità»¹⁵⁴. Tuttavia lo schema sottostante a questa speculazione storico-teologica non si riferisce che alla storia cronologicamente distesa, quindi non completamente aderente alla dialettica della filosofia trinitaria di Gioacchino. L'intero percorso storico per il minorita tedesco è articolato sullo schema di sei epoche, dalle persecuzioni della Chiesa alla quinta epoca, contrassegnata dalle lotte tra Gregorio IX e Federico II, per arrivare poi alla sesta età che avrebbe visto la venuta dell'Anticristo intorno al 1320 e sarebbe stata contraddistinta dalla spinta alla pace, contraria a quella della distruzione.

La storia umana è rappresentata come una lotta incessante contro l'opprimente azione dell'Anticristo: la vita politica e sociale dei suoi tempi indica la fine, una fine entro la quale solo l'esempio della vita dei due ordini può conferire senso e conforto. Minori e predicatori sono chiamati al loro ruolo nella storia, ruolo tanto più drammatico in quanto collocato alla fine di essa. Il

¹⁵² Alexander Minorita, *op.cit.*, p. 7: «Sicut nos accepimus de Agno, qui est rex regnum et dominus dominantium, [Apoc. 19,16], intendimus allevare sive alleviare tenebras et obscuritatem».

¹⁵³ Ivi, p. 6: «Cum intentio nostra versaretur circa gesta Ecclesiae, si facta eius usquam prophetata fuissent, quaevisimus in verbis huius libri eorum concordiam, cuius materia existit de populis et gentibus et linguis et regibus multis, et non reperimus. Quodam vero die dominico, cum nos, prout potuimus, praeparassemus ad communicandum, quaedam nobis apparuerunt obscure». Cfr. anche H. Grundmann, *Studien über Joachim von Floris*, Leipzig-Berlin 1927, p. 20.

¹⁵⁴ R. Manselli, *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo*, cit., p. 160.

compimento dei tempi è raggiunto attraverso il compimento del buon cristiano, ultima perfetta figura di uomo spirituale riflessa nella vita e nell'esperienza di Francesco e Domenico. È in questo senso che egli cita i due ordini in chiusura della sua opera: proprio nelle ultime righe, intrise di citazioni sacre e quasi somiglianti ad una preghiera, egli scrive *meos Minores et proximos meos Predicadores*, a ragione delle profezie che li individuano come figure di pace e salvezza, ruoli cruciali nella storia umana che si accinge alla sua fine.

Alessandro di Brema si colloca perfettamente nell'orizzonte d'attesa nel quale si gioca l'identità del giovane ordine francescano, ma ciò che rende esemplare la sua testimonianza è che egli non solo utilizzò la letteratura gioachimita e pseudo-gioachimita italiana, ma anzi la alimentò, pur trovandosi egli in un contesto non immediatamente prossimo alla politica ecclesiastica. Il suo diventa così un testo di riferimento per il movimento che in Italia e nel sud della Francia si fondava sull'autorità, profetica ed esegetica, dell'Abate calabrese¹⁵⁵. Non estraneo agli obbiettivi dell'ordine ma neppure completamente sottoposto alla linea direttiva dei francescani, quella di Alessandro può essere considerata se non proprio come una posizione moderata¹⁵⁶, sicuramente come manifestazione di una entusiastica ma lucida adesione prima di tutto ai temi gioachimiti.

L'interpretazione dell'*Expositio* può essere definita a partire da una linea intermedia tra le due posizioni, proprio in virtù delle sue stesse dichiarazioni introduttive. L'autore ci appare, dunque, come uno studioso che si converte al credo francescano dopo essere entrato in contatto con le teorie gioachimite, a testimonianza di una diffusione di queste, relativa proprio alla crescente fame di

¹⁵⁵ H. Grundmann, *Studien über Joachim von Floris*, cit., p. 68: «Alexander hat ihn nicht nur reichlich benutzt, sondern in seiner ganzen gedanklichen Einstellung verrät sein Werk – ohne der kirchenpolitischen Tendenz der italienischen Joachiten verbunden zu sein – eine innere Verwandtschaft mit der Joachimischen Literatur. Was er selbst aus dieser Einstellung heraus schafft, bleibt wiederum nicht beziehungslos; sein Werk wirkt zurück in die romanische Bewegung und wird in Südfranchreich und Italien gelesen».

¹⁵⁶ M. Reeves, *The influence of Prophecy*, cit., pp. 177 sg.; una lettura che invece non convince R. Manselli: cfr. *L'Apocalisse*, cit., p. 160.

spiritualità della società europea del XIII secolo. Un terreno fertile, che come si è visto, era stato preparato già un secolo prima.

C'è da dire in ogni caso che la ripresa dei temi propri del profetismo gioachimita riguardano l'idea della fine dei tempi, la spiritualità incarnata dai francescani e dai predicatori e l'apocalittica inquadrata a partire dalla storia terrena. È assente invece, nonostante la centralità dell'azione dello Spirito Santo, una profonda sistematizzazione della storia sulla base della concezione trinitaria e il motivo del sabato terreno¹⁵⁷ entro il quale sarebbe stato possibile inquadrare in maniera più diretta il tema della conversione ebraica e quello del ritorno all'ortodossia cattolica di eretici e Greci.

In realtà questi temi devono necessariamente incrociarsi con quello dell'economia della salvezza e dell'ossatura che se ne ricava a partire dall'aderenza alla storia. Gioacchino da Fiore è stato ispiratore di una nuova filosofia della storia e di un universo mentale che non può essere discriminato dalla perfetta aderenza alla sua dottrina, tutto sommato molto complessa. Un mutato assetto percettivo che coinvolge l'aspetto ontologico, politico e sociale dell'umanità medievale e che maturerà nel XIV secolo, quando altri fattori concomitanti lo faranno sviluppare in varie forme di esperienza.

Nell'*Expositio*, Gioacchino da Fiore è un'*auctoritas* al pari di Ildegarda di Bingen, Ruperto di Deutz e Agostino: le citazioni sono numerose, la fede nelle sue parole profetiche è totale (sicuramente ingannata dal *Super Hieremiam*, in particolare per quanto riguarda la prefigurazione degli ordini, ma non per questo meno rilevante). Non è presente il meccanismo della storia a spirale di Gioacchino né la cruciale dinamica umiltà-superbia. Il tempo storico è lineare ma complicato da un'idea di lotta incessante con le forze del male, rispetto alla quale gli Ordini mendicanti sono posti come ultima e perfezionata progenie apportatrice di salvezza.

¹⁵⁷ R.E. Lerner, *Refrigerio dei Santi*, cit., pp. 195-205; cfr. anche, dello stesso autore, *La festa di Sant'Abramo*, cit.

D'altro canto, però, la *Expositio* di Alessandro, oltre ad averne ben interiorizzato lo spirito innovativo, deduce direttamente da Gioacchino alcune sovrapposizioni di personaggi storici con le figure dell'Apocalisse¹⁵⁸, e soprattutto l'interpretazione dell'epoca costantiniana come *felicissima tempora silvestri*¹⁵⁹. È da quest'epoca infatti che il Minorita di Brema conta il millennio apocalittico, e lo interpreta in maniera letterale, finendo con l'indicare il giudizio universale intorno agli anni Venti del XIV secolo segnando un passaggio decisivo che mostra il coraggio di rompere la tradizione agostiniana secondo la quale l'interpretazione del millennio era da intendersi simbolicamente come perfezione.

Alessandro invece ribadisce la fede in questa analisi computistica con forza e in più punti della sua opera. Ma è soprattutto nel XX capitolo, intitolato appunto *De resurrectione prima, et de mille annis, et de Anticristo, et Elia et Enoch et Gog et Magog et de iudicio*, che egli tratta specificamente il tema e inizia la descrizione della prefigurazione in tutta la sua potenza drammatica rilevando spazi utopici e speranze di una generalizzata conversione. L'autore fa sicuramente leva sulla corruzione dei tempi, su quelle che egli vive come persecuzioni della Chiesa, ma il gioco dell'apocalittica è studiato proprio in virtù di questo sguardo allarmato su un presente fatto di tenebre e la rassicurante luce che emana una figura di salvezza, una speranza e al contempo un segno della prossimità dei tempi¹⁶⁰.

Questi sono i Mendicanti, preconizzati da Gioacchino, il quale ha dato al *Magister* Alessandro la chiave di comprensione del presente e la via del futuro. L'incertezza del presente storico è rassicurata dal ricorso profetico, e quanto più sarà percepita come grave la crisi di un sistema e la difficoltà materiale della

¹⁵⁸ Alexander Minorita, *op. cit.* Cfr., ad esempio, l'identificazione di Benedetto con uno degli angeli dell'Apocalisse, a p. 243, o l'individuazione del drago dell'apocalisse nel Saldino, a p. 427, in Enrico IV, a p. 409 e nel Re persiano Cosdras, a p. 260, nonché l'interpretazione di Maometto come persecutore della Chiesa a cui dedica l'intero XIII cap. dell'opera (pp. 273-292).

¹⁵⁹ Ivi, pp. 412.

¹⁶⁰ Cfr. ivi, p. 436.

vita, tanto più la profezia s'intreccerà saldamente con la storia. L'attenzione di Alessandro all'utilizzo di fonti storiche è assolutamente fuori dal comune. Dotti esponenti del mondo intellettuale del XIV secolo che riprenderanno la *Expositio*, come Pietro Aureoli e Nicola di Lyra non saranno in grado di mantenere questo delicato gioco di equilibrio tra la pagina storica e quella sacra: perderanno quella entusiastica e spontanea convinzione di aver compreso il proprio tempo. Eppure dovranno, forse, proprio ad Alessandro la possibilità di usare Gioacchino da Fiore contro quelle voci eretiche che da Gioacchino stesso avevano tratto ispirazione¹⁶¹.

Una scelta che già qualche decennio più tardi, durante la polemica contro il ramo irriducibile dei francescani, non sarà così spontanea e molti autori preferiranno omettere il suo nome, mantenendo invece quelli di altri esegeti. È il caso, ad esempio, di Alberto di Stade, che citando Alessandro di Brema preferisce tagliare la parte in cui egli cita Gioacchino mantenendo invece il più rassicurante ricorso ad Ildegarda¹⁶².

La speculazione teorica di Alessandro di Brema cuce il sistema profetico della scrittura sul corpo storico adattandolo in maniera assolutamente efficace e si spinge fino a raggiungere una lettura dell'Apocalisse nuova. La sua opera mostra una eccezionale capacità teoretica e un'attenzione al dato storico che egli continuamente corrobora con una incessante lettura delle cronache. Un esempio concreto di questa attitudine è data dall'interpretazione del versetto dell'Apocalisse che annuncia un terremoto grande e terribile¹⁶³: In questo passo l'autore, muovendosi secondo gli accostamenti coerenti con il quadro d'insieme, non ravvisa un vero e proprio terremoto, bensì lo connette con il moto della cristianità della prima crociata. Egli spiega infatti che, per terremoto, si designa «quod terreni nomine invecem sunt commoti». A supporto, egli cita un passo

¹⁶¹ Cfr. H. de Lubac, *Esegesi medievale, scrittura ed eucarestia. I quattro sensi della scrittura*, Milano 2006, p. 422.

¹⁶² *Annales Stadenses auctore Alberto*, cit., p. 372.

¹⁶³ Apoc. 16,18.

dei Maccabei che dice: «*commota est terra super inhabitantes in ea*» per designare «quando Antiochus commotus fuit contra Judaeos»¹⁶⁴. La terra è mossa si traduce automaticamente non nel senso letterale ma nell'idea che gli abitanti si muovano su di essa facendola tremare. Il moto diventa l'ecumenica chiamata alle armi del concilio di Clermont, di cui Alessandro successivamente riporta il resoconto.

Coerentemente con la cronaca di *Frutolf-Ekkehard* ¹⁶⁵, da cui riprende l'intero racconto della crociata del 1096, Alessandro riesce agevolmente a stravolgere la lettura del passo testamentario ricercandone i motivi negli effetti sulla storia terrena. Proceda quindi ad una verifica del dato sacro attraverso gli avvenimenti umani, mostrando una fede saldissima nel sistema della concordanza e dimostrando di aver perfettamente aderito all'interpretazione dell'Apocalisse di Giovanni come «una profezia generale per la conoscenza delle prove di questo tempo»¹⁶⁶. Egli spiega che proprio l'idea del terremoto, in quanto scuotimento del suolo terrestre, non ha permesso alla precedente esegetica di ritrovarne le cagioni reali nelle cronache precedenti all'evento della crociata¹⁶⁷. L'idea della terra che si muove, non perché scossa, ma perché mossa dal movimento dei crociati, dei pellegrini, mostra una raffinata interpretazione del dato storico, che non deforma l'evento, ma lo comprende.

Se non ci fu nella storiografia medievale una reale forzatura del dato storico per piegarlo alla forma apocalittica¹⁶⁸ non si può tuttavia negare che l'intera interpretazione storica dipendeva dalla visione del compimento dei tempi. Se non per lo storico, sicuramente, come dimostra Alessandro, questo passaggio riguardò l'esegeta, il cui sguardo abbracciò il presente storico con la

¹⁶⁴ Alexander Minorita, *op. cit.*, pp. 357 sg.

¹⁶⁵ *Ekkehardi Uraugiensis chronica*, a cura di D.G. Waitz, MGH Scriptores VI, p. 213-215.

¹⁶⁶ Gioacchino da Fiore, *Introduzione alla apocalisse*, a cura di K.-V. Selge, trad. it. di G.L. Potestà, Roma 1995, p. 31.

¹⁶⁷ Alexander Minorita, *op. cit.*, p. 357: «Etiam talem terraemotum, sicut de quo hic narrant historiae, non invenimus in aliis historiis, quae scripatae sunt in initio saeculi».

¹⁶⁸ B. Smalley, *Storici nel medioevo*, Napoli 2001, p. 232.

convinzione che si trattasse dell'ultimo atto della vita terrena e ripercorrendo il passato come se fosse già scritto il futuro. L'apocalisse diventa la rivelazione dell'agire umano.

In questo scenario l'assegnazione dei ruoli, tuttavia, ad eretici ed Ebrei, non è così marcata come invece la consequenzialità delle sue teorie rispetto a quelle gioachimite porterebbe a concludere. Sicuramente è attribuito loro un importante ruolo di conversione, ma sono figure che egli tralascia, sposta in secondo piano. Preferisce, forse in virtù delle opere storiche usate, riferirsi al mondo ultracristiano e allo sconosciuto universo saraceno, che lo spaventa molto di più di Greci, eretici ed Ebrei. Tuttavia, l'urgenza dei suoi toni e la sicura e necessaria conversione degli infedeli, nonostante per questi non sia proposto nessun particolare abito interpretativo e nessuna speculazione ardita, sono presenti e costanti in tutta l'opera. Agli Ebrei si rivolge con violenza e indirizza loro le classiche accuse di cecità e durezza che solo grazie al faro dei due ordini potranno essere spezzate. Sicuramente egli intende questa durezza prossima a diventare comprensione.

La figura di quest'esegeta, minorita, assume un rilievo decisivo all'interno della ricezione del pensiero gioachimita, della sua diffusione, della assimilazione in ambiente francescano. La sua opera, inoltre, segna l'importantissimo passaggio di queste teorie dall'Italia alla Germania. Ciò che forse appare ancora più rilevante è il suo uso della storia all'interno del quadro apocalittico, una deformazione morbida e spontanea che testimonia un passaggio.

Il contributo di Alessandro alla identità culturale francescana e alla diffusione del gioachimismo in Europa è indiscussa: sicuramente la sua opera è la prima testimonianza significativa, successiva al *Super Hieremiam*, dell'assimilazione in ambiente francescano della teologia della storia ispirata al Florense. Tuttavia non può essere intesa come un mero intento propagandistico,

operazione abbastanza comune all'epoca: nonostante il ruolo cruciale degli Ordini mendicanti all'interno dell'intera opera, è evidente che per l'autore il valore salvifico e il ruolo storico degli ordini è subordinato alla lettura in chiave apocalittica della storia umana. Una lettura amplificata dall'idea di trovarsi di fronte agli ultimi atti della vita terrena. Una sincera aderenza ai principi originari della vita cristiana, un ritorno agli antichi principi apostolici di obbedienza, povertà e soprattutto un'idea di comunità rappresentano l'unica possibile salvezza. L'insistenza sul ruolo dei seguaci di Francesco e di Domenico è un prodotto del *Super Hieremiam*, ma il sistema delle concordanze, il valore della profezia, lo stravolgimento dei tempi storici, e soprattutto la diffusa percezione del presente come punto di svolta nella lotta tra la comunità dei fedeli e l'Anticristo, riflessi e strutturati nell'opera di Alessandro, rappresentano il dato effettivo di un'epoca che sentiva l'esigenza di mettere in discussione la gerarchia dei protagonisti del suo tempo.

2.1 Gerardo di Borgo San Donnino e l'interpretazione francescana della storia.

Se, come si è visto, l'opera di Alessandro di Brema, nonostante le ardite speculazioni teoriche calcate sul modello gioachimita, non destò il sospetto di eresia e non sollevò l'ipotesi di condanna, la successiva produzione gioachimita in seno agli ambienti francescani non riuscirà a mantenere tale equilibrio. Un frate francescano nato nei pressi di Parma ma formatosi in Sicilia prima e a Parigi poi segnerà con la sua opera il passaggio da una tolleranza a una crescente insofferenza nei confronti della ripresa della dottrina profetica dell'Abate e della convinzione da parte dei francescani di incarnare un nuovo tipo di umanità.

L'*Introductorius in Evangelium Aeternum*, come suggerisce lo stesso titolo, è un'introduzione alla *Concordia Novi et veteri testamenti* di Gioacchino da Fiore. Tale introduzione che esprime una posizione decisamente estrema è forse l'ultima e più eclatante adesione alla filosofia del fiorense, volendo ripercorre una linea immaginaria che interessa gli anni dal 1230 al 1260 e che coinvolge la produzione pseudoepigrafica, come nel caso del *Super Hieremiam*, quella storico-teologica ben rappresentata da Alessandro di Brema fino a questo testo, che potremmo definire un manifesto gioachimita. Tuttavia, l'*Introductorius* non avrà lo stesso indulgente trattamento riservato agli autori dichiaratamente o meno influenzati dall'Abate che contribuirono al compimento della cultura francescana e apocalittica di questi anni.

Gerardo di Borgo San Donnino si spinse veramente ai limiti di questa linea immaginaria, arrivando ad annunciare, in un momento oltretutto non facile per la vita degli Ordini mendicanti, la nascita di un nuovo vangelo che avrebbe portato a compimento la sacra scrittura precedente. Attraverso la concezione trinitaria, che si adattava ora anche al Testo Sacro, questo Maestro francescano concepiva l'opera testamentaria come espressione diretta delle tre persone: essendo la Bibbia rivelazione del Padre, e il Vangelo quella del figlio, l'opera dell'umile Abate di Corazzo non poteva che essere la rivelazione dello Spirito Santo. Tale ultimo e perfetto testamento era costituito anche in questo caso da un principio trinitario basato quindi su tre testi di Gioacchino da Fiore: la *Concordia*, il *Salterio* e l'*Expositio in Apocalysimiim*. Tra questi la *Concordia* aveva valore testamentario. Un'eresia impossibile da far passare inosservata, tanto più che Antico e Nuovo Testamento avrebbero costituito, assieme alla *Concordia*, un Vangelo eterno, il vero e proprio compimento della rivelazione e dei dettami divini.

Gioacchino, dunque, non era più identificato soltanto come il profeta dell'età francescana, o come il cantore del terzo stato, ma come profeta ordinario nella più vasta opera divina, ispirato direttamente dallo Spirito Santo. L'opera di

Gerardo verrà condannata e distrutta e pertanto non ci rimangono che i verbali della commissione cardinalizia nominata da Alessandro IV e le glosse di cui Gerardo dotò una copia della *Concordia*.

Al di là del contenuto e dell'operazione attuata con l'*Introducorius*, e nonostante il clima apparentemente addolcito dopo la posizione espressa dal IV Concilio Lateranense, fu l'aria di conflitto che pervadeva lo *studium* di Parigi a determinare il rigetto deciso dell'opera del gioachimita fidentino.

Proprio in quegli anni, infatti, si registrarono numerosi contrasti in ambito cittadino e soprattutto intorno all'università. A questi si aggiungeva la situazione di insofferenza rispetto al ruolo crescente dei Mendicanti all'interno dell'accademia da parte dei maestri, tanto che nel 1252, in una riunione segreta, questi ultimi decretarono il veto per domenicani e francescani di aprire nuovi collegi. Già qualche anno prima degli eventi che porteranno alla denuncia e al rogo pubblico dell'opera, gli studenti parigini erano stati protagonisti di scontri anche violenti all'interno della città¹⁶⁹ e questi scontri determinarono la presa di posizione dei maestri secolari, mossi dal tentativo di tutelare il *corpus* accademico costituito dal patto tra studenti e maestri. Essi si rifiutarono dunque di tenere lezione in segno di protesta contro l'ordine pubblico che aveva violato la libertà dello studentato, atto che diede l'occasione del successivo inasprimento verso gli Ordini mendicanti che in quegli anni si affacciavano con successo all'insegnamento universitario.

Sospese le lezioni dei secolari, i Mendicanti ebbero la possibilità di approfittare di questa situazione, colmando il vuoto creato dagli altri docenti. Un vuoto che, stando alle testimonianze, non era solo materialmente causato dall'atto di protesta, ma che coinvolgeva anche l'aspetto intellettuale e spirituale del loro lavoro, in quanto i maestri degli Ordini mendicanti vedevano accorrere

¹⁶⁹ Cfr. Matthaëus Parisiensis, *Chronica Majora*, a cura di R. Pauli, MGH *Scriptores* XXVIII, Hannover 1888, p. 403; cfr. anche G. Bondatti, *Gioachinismo e francescanesimo nel Duecento*, Assisi 1924, p. 65.

alle loro lezioni folle di studenti desiderosi di apprendere da questo lessico inconsueto e da una retorica che appariva loro nuova e coinvolgente. La mite personalità di Gerardo¹⁷⁰, forte probabilmente di questo successo di integrazione, si trasforma fino a mostrare il volto di un convinto predicatore dei tempi nuovi, radicalizzando quell'apparato teoretico di cui la nascente cultura francescana si era dotata nel corso della prima metà del XIII secolo.

Gerardo tracciò così, nel 1254, data in cui compare la sua edizione della *Concordia* assieme all'*Introductorius*, la curva teorica che univa le figure di Abramo, Isacco, Giacobbe, con quelle di Zaccaria, Giovanni Battista e Gesù, fino a quelle a lui contemporanee di Francesco, Domenico e Gioacchino, rivelando l'intima connessione tra storia sacra e storia umana e connotando la sua epoca con un carattere decisivo, in quanto ultima delle tre età che costituiscono il congegno della storia della salvezza. Un'operazione folle ed esasperata che mette però in luce tutta la potenza del cambiamento attuato dalla *cronosofia*¹⁷¹ gioachimita.

Non si può dar torto agli esponenti dell'ordine francescano di quegli anni se intravidero nelle parole di Gioacchino da Fiore un esplicito riferimento al proprio ordine. Anche senza l'aiuto dell'anonimo commentatore che scatenò con il commento a Geremia il fenomeno gioachimita, le indicazioni del profeta di Celico potevano apparire illuminanti – dove, del resto, il commentatore fiorentino avrebbe desunto l'idea di comporre tale opera e per quale motivo ne avvertì la necessità, se non per esplicitare questi passaggi eccezionalmente carichi di verità per chi, nella prima metà del secolo, si atteneva dalla fedele lettura dello stesso Gioacchino? Nella *Concordia* egli scrive:

¹⁷⁰ *Cron. Sal.*, p. 340.

¹⁷¹ R.E. Lerner, *La festa di Sant'Abramo*, cit., p. 7.

I due figli che sono nati da essi significano due ultimi ordini; di cui uno sarà composto di laici, l'altro di chierici; ambedue vivranno non secondo le pratiche monastiche, ma secondo la vita dei primi Cristiani che costituivano un sol cuore ed una sola anima.

E ancora:

Fioriranno nella Chiesa due Ordini perfetti: uno formato di chierici, l'altro di monaci.¹⁷²

Come meravigliarsi quindi che i seguaci di Francesco fecero proprie queste parole? A questo va aggiunta la considerazione intorno alla difficilissima situazione, sociale e istituzionale, in cui si trovarono alla morte del loro carismatico fondatore. Il sentimento di questa spiritualità nuova che germogliava intorno ai vecchi schemi del mondo cattolico doveva necessariamente essere direzionato, concretizzarsi e proporsi in una identità che fosse culturale e sociale. L'ordine francescano entra in crisi nel 1226, una crisi di orientamento e di identità dalla quale uscirà apparentemente rafforzato, ma anche internamente logorato, perché quel riconoscimento gli varrà la rinuncia di una serie di principi ispiratori originari e opererà una spaccatura che nel corso degli anni mostrerà i suoi effetti.

La visione francescana della storia, fortemente legata al concetto di apocalisse e di rivelazione e nutrita dunque delle dottrine florensi, può essere qualificata secondo due tipi di tendenza: l'una, quella finora analizzata, vedeva nella forza congiunta dei due ordini quella spinta necessaria al compimento della provvidenza, l'altra si interrogava piuttosto sulla figura storica di San Francesco, che «nell'umana realtà dei suoi quarantaquattro anni di vita era

¹⁷² Entrambe le citazioni sono desunte dalla *Concordia*: cfr. Bondatti, *op.cit.*, pp. 37 sg.

riuscito a rompere gli schemi tradizionali dell'agiografia dell'Alto Medio Evo»¹⁷³. Questa duplice valenza della visione storica e del relativo gesto storiografico apprendeva dall'esegesi apocalittica ma rimestava schemi e raffigurazioni con il presente storico fino a raggiungere una sua più accessibile specificità. Gioacchino da Fiore resta comunque un'autorità per entrambe le correnti: senza il suo pensiero anche l'esperienza di Francesco sarebbe rimasta materiale agiografico e non, come fu invece, una complessa e organica tradizione religiosa e culturale¹⁷⁴.

Il sistema delle concordanze e la parola profetica sono un gancio provvidenziale nella creazione dell'identità francescana, altrimenti destinata, probabilmente, a crollare alla morte del fondatore. Il problema principale era riuscire a trasformare una *forma vitae*, come quella di Francesco, in un ordine regolare e fare della *Historische Erfahrung* rappresentata da Francesco un esempio concreto, una guida e una speranza per il futuro della Chiesa. Il calabrese «di spirito profetico dotato» diventa la rassicurante voce del vicino passato, a guidare uno smarrito gruppo di frati che non intendeva rinunciare alla esperienza di vita mostrata da Francesco, tanto più che proprio il papa usava esplicitamente certi modelli profetici come arma contro gli avversari. La teologia della storia così in voga ai tempi di Ruperto e Gioacchino diventa una necessità nell'Europa della prima metà del XIII secolo, per riuscire a comprendere gli eventi e i cambiamenti così profondi che si erano verificati. Sono gli anni in cui entra in crisi il modello teocratico medievale¹⁷⁵, in cui cambia il volto della spiritualità e dello stesso sistema agiografico, sistema attraverso il quale si ricercano i modelli di un'intera comunità. Soprattutto, forse, sono anni in cui il cambiamento richiesto dalla società spirituale alla

¹⁷³ R. Manselli, *L'apocalisse e l'interpretazione francescana della Storia*, cit., p. 162.

¹⁷⁴ Cfr. D. Berg, *L'impero degli Svevi e il gioachimismo francescano*, in AA.VV., *L'attesa della fine dei tempi nel medioevo*, a cura di O. Capitani e J. Miethke, Annali dell'Istituto storico italo-germanico, Bologna 1990.

¹⁷⁵ R. Morghen, *Civiltà medievali al tramonto. Saggi e studi sulla crisi di un'età*, Roma-Bari 1973, p. 88.

Chiesa mostrerà di essere stato possibile, almeno per qualche decennio, e a questa idea il popolo europeo si affezionerà moltissimo, che sia a favore o contro le due grandi potenze in lotta, quali il papato e l'impero. Su questo scenario si agita la crisi dell'orientamento francescano.

Fra i Minori di ambedue le opposte fazioni erano divenuti coscienti di quali opportunità offriva la recezione di modelli teologico-storici (particolarmente di Gioacchino) per una credibile giustificazione dell'esistenza dell'ordine francescano e del suo stile di vita, di fronte al numero crescente nella cerchia tanto degli oppositori svevi che dei chierici secolari. Allo stesso tempo la determinazione della posizione teologico-storica poteva offrire ai Minori la possibilità di interpretare in chiave teologico-storica i conflitti interni dell'ordine e le coeve persecuzioni della comunità nella società, nonché di configurarle dal punto di vista esistenziale in modo più sopportabile.¹⁷⁶

Gli sforzi operati da questa nuova società religiosa erano tutti tesi alla formazione di un'identità specifica, al riconoscimento e all'inserimento. Se si pensa alle battaglie che compirono gli ordini religiosi femminili per trovare un posto degno delle loro ambizioni spirituali si rende maggiormente chiaro questo contesto. Un contesto in cui, oltretutto, gli stessi Mendicanti trovavano difficoltà ad inserirsi e che vedevano l'ascesa del ruolo sociale delle *mulier religiosae* come un intralcio alla loro autonomia e al loro inserimento, nonché una limitazione dei principi ispiratori. Anche il problema del movimento religioso femminile, in tutta la sua ricchezza e complessità, fu uno dei compromessi imposti dalla curia nella formazione della comunità francescana.¹⁷⁷

¹⁷⁶ D. Berg, *op. cit.*, p. 148.

¹⁷⁷ Cfr. H. Grundmann, *Movimenti religiosi*, cit., pp. 247-294.

A un'evidente debolezza e fragilità dovuta alla radicale scelta del fondatore, l'ordine dovette rispondere necessariamente con una profonda riconsiderazione del proprio ruolo storico. L'opera di Gerardo di Borgo San Donnino si colloca sulla linea estrema di questa convinzione che gli varrà ovviamente la condanna. Ai maestri secolari parigini fu offerta inaspettatamente l'occasione di muovere guerra ai Mendicanti proprio con il materiale eretico che permeava il testo di Gerardo. Nel 1254 furono proposte al vescovo di Parigi trentuno proposizioni errate delle quali ben ventiquattro desunte dalla *Concordia* di Gioacchino e solo sette attribuite a Gerardo. Il Vescovo preferì interpellare direttamente il papa, così ad Anagni nel 1255 Alessandro IV, con una commissione di tre cardinali, le sottopose ad un'attenta disamina che stabilì un rovesciamento, per certi versi, delle posizioni espresse dai cattedratici: la commissione presieduta dal papa stabilì infatti che solo alcune delle tesi di Gioacchino fossero respinte mentre fu condannata l'intera opera di Gerardo, il quale, rimanendo fermo nelle sue posizioni, verrà addirittura condannato al carcere a vita.

Anche in questo caso la politica papale mostrò assoluta cautela. Alessandro IV non poteva evidentemente lasciar correre il materiale eretico offerto da Gerardo ma neppure assecondare le pretese degli esponenti parigini. Il caso si concluse con una leggera ammonizione di alcune tesi dell'Abate e con una duplice condanna, quella di Gerardo e quella di Guglielmo di Saint'Amour, un *Magister* infuocato dalla polemica contro i mendicanti che compose nello stesso anno il *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum*. Lo scritto consisteva nel ribaltamento della dottrina derivata da Gioacchino e rivendicava al solo clero ecclesiastico la cura delle anime, operazione diretta a recidere le attese derivate dall'idea del terzo stato, sperando di precludere ai mendicanti la via di un qualsiasi sostentamento ufficiale. Quest'opera uguale e contraria a quella di Gerardo per la sproporzione dell'argomento proposto fu condannata

nello stesso mandato, assicurando alla curia una comoda posizione di imparzialità che alimentava la fiducia nel giudizio.

In direzione completamente diversa si mosse quindi Bonaventura da Bagnoregio, che ebbe un ruolo in tutta la vicenda giudiziaria. Non solo si levò per parte francescana, assieme a Tommaso d'Aquino che rappresentava invece i Predicatori, in difesa delle autonomie degli ordini e quindi denunciando il Trattato del Sant'Amour ma, ironia della sorte, dovette presiedere alla commissione che nel 1258 decretò le sorti di Gerardo di Borgo di San Donnino. Bonaventura, che pure ben conosceva la dottrina dell'Abate, scelse una strada moderata che si dimostrerà vincente, senza tuttavia rinunciare alle istanze di rinnovamento essenziali nella definizione dell'*ordo*. Coerentemente con quella ricezione della nuova età egli preferì fare leva sulla figura storica di San Francesco e sul suo valore esemplare. Bonaventura non parla di vangelo eterno e di concordia ma si concentra su un tema caro al gioachimismo francescano, riportando in questo la visione che fu già di Gerardo, quella cioè che identificava Francesco d'Assisi come l'angelo del settimo sigillo, le cui stigmate erano la riprova del Dio vivente. Il moderato teologo francescano, successore di Giovanni da Parma, dichiarò questa visione all'interno della biografia ufficiale del fondatore del suo ordine, opera che gli fu richiesta dallo stesso capitolo generale francescano¹⁷⁸.

Le scelte di Bonaventura si inquadrano sicuramente in un'ottica più ampia che coinvolge anche posizioni filosofiche volte ad arginare la forte spinta all'aristotelismo che avanzava in quegli anni. Ma ciò che è opportuno rilevare è la sua posizione rispetto all'ordine: in quegli anni bisognava decidere se la dottrina di Gioacchino, fino ad allora al centro della riflessione sulla storia, andasse abiurata — scelta che fu ad esempio di Tommaso d'Aquino e che determinò evidentemente un progressivo allentamento del legame con il profeta

¹⁷⁸ *Legenda Sancti Francisci*. Cfr. AA.VV., *Fonti Francescane*, a cura di E. Caroli, Padova 1999.

da parte dei Domenicani — oppure riciclata e ripulita di certi aspetti problematici.

Abbiamo, quindi, il primo fatto caratteristico, di cui va dato merito a Bonaventura da Bagnoregio, che, nell'altezza del suo sapere teologico, seppe operare il distacco della dialettica storica gioachimita dalla teoria trinitaria, che la Chiesa aveva decisamente condannato ed in cui Bonaventura, ovviamente in perfetta ortodossia, concordava. D'altra parte, Bonaventura ha accettato, invece, e utilizzato le divisioni della storia umana, quali erano state indicate e segnate da Gioacchino da Fiore.¹⁷⁹

Egli aveva da un lato l'esigenza di mantenere intatte le speranze derivate dal gioachimismo riguardo ai francescani, dall'altro doveva evitare che un'adesione troppo convinta finisse con l'attirare nuove accuse. «Per raggiungere tale obiettivo egli si servì di metodi già sperimentati da Gioacchino da Fiore, astenendosi tuttavia dal menzionarlo esplicitamente, onde evitare inutili provocazioni»¹⁸⁰. Tuttavia è proprio con la *Legenda major* di Bonaventura che si conosce una «penetrazione capillare senza uguali» di questa «coscienza apocalittica». Se non si diffonderà la conoscenza propria di Gioacchino è in quanto tale conoscenza muterà la sua forma, passando da «una teologia della storia di ispirazione gioachimita» alla «coscienza storica francescana»¹⁸¹.

Quanto questa sparizione del nome di Gioacchino da Fiore fu consapevole o fu invece inconscia è un dato che si perde in una grande varietà di testimonianze. Non desta alcuna meraviglia, però, che la fortuna di un'idea finisca col cancellare il nome di chi l'ha pensata e proposta. Sicuramente

¹⁷⁹ R. Manselli, *L'apocalisse*, cit., p. 164.

¹⁸⁰ R.E. Lerner, *La festa di Sant'Abramo*, cit., p. 69.

¹⁸¹ R. Manselli, *L'apocalisse*, cit., p. 165.

l'intervento tanto di Tommaso, quanto di Bonaventura, volto a risistemare l'asse temporale su un modello cristologico e ad allontanare la concezione trinitaria fiorentina dalla mentalità del tempo, contribuì a consegnare Gioacchino da Fiore ad un ruolo più simbolico che attivo in senso stretto.

Il trentennio che precede il 1260 rappresenta il momento in cui maggiormente si intensifica, come si è visto, la produzione gioachimita. In seguito il nome di Gioacchino da Fiore non scompare ma la ripresa della sua filosofia appare secondo modalità e formule molto più contenute e moderate. Ciò accade anche in virtù delle difficoltà e dei conflitti che l'ordine francescano affrontò in questa prima fase di orientamento. Sicuramente un grande ruolo giocherà la delusione, non tanto del 1260, quanto quella di dieci anni prima, quando, cioè, si diffonderà la notizia della morte dell'Imperatore Federico, figura sulla quale nella prima metà del secolo si era scommesso riguardo alle sorti dell'Europa. Allora anche la vittoria pontificia, in questo senso, renderà inutile, per sé, tutto quell'apparato propagandistico adottato per quasi cinquant'anni, lasciando abbandonate quelle speranze che coveranno silenziose nell'animo europeo e che saranno tuttavia pronte ad esplodere al momento opportuno. In effetti, «l'appello all'Apocalissi era stato lanciato perfidamente, si sapeva bene che l'apocalittico non ricorda: la Chiesa seppe avvalersi dell'arma con discrezione pari al rabbinato.»¹⁸² Eppure per quanto vacilli la memoria dell'apocalittico rimane tuttavia ben impresso uno schema ermeneutico.

Nel frattempo infatti si scrive la storia e i segni lasciati da questi strumenti non possono essere ignorati.

La storica inglese Beryl Smalley, nel suo importantissimo lavoro sulla storiografia medievale, cita le influenze del gioachimismo sulla storiografia in conclusione del capitolo sul XIII secolo¹⁸³, condividendo il sorgere di una storia dinamica rispetto alla staticità proposta dai modelli di Agostino e di Orosio e

¹⁸² E. Zolla, *Discesa all'Ade e resurrezione*, Milano 2010, p. 21.

¹⁸³ Cfr. B. Smalley, *Storici nel Medioevo*, cit., pp. 231 sgg.

sostenendo che «il nuovo modello suggerito da Gioacchino offriva agli storiografi una opportunità di riesaminare la visione degli schemi temporali», una opportunità che ella vede come «una sfida a non rimanere impantanati nella vecchiaia del mondo»¹⁸⁴.

A questa sfida, secondo Smalley, gli storiografi non risposero. Semmai rimasero attratti dalle profezie che riportarono più o meno frequentemente, ma contrastando in maniera decisa il sistema di pensiero di chi le alimentava. Specialmente dopo la delusione del 1250 e l'inconsistenza degli eventi apocalittici del decennio successivo, la storiografia medievale appare fredda, se non ostile, a determinati temi. La risposta potrebbe essere stata motivata da una paura dell'eresia, rispetto alla quale, proprio in quegli anni, si verificò un accanimento crescente; oppure dalla inferiorità intellettuale dello storico che appariva più distaccato dalle grandi speculazioni accademiche, del maestro di teologia o filosofia. Ciò che però deve far riflettere è che una tale assimilazione delle teorie di Gioacchino da Fiore non può che falsare i dati di un'effettiva ripresa delle sue dottrine in campo storiografico, se ci si basa esclusivamente sulla quantità di volte in cui compare il suo nome in una determinata opera, o sul giudizio che un autore fa su di lui e sulle sue idee. Se, come pare, il suo pensiero confluì nell'interpretazione francescana della storia, è difficile pensare che questa sfida non sia stata colta.

I cronisti del XIII secolo non tentarono di esaminare la nuova periodizzazione allo scopo di decidere se essa si applicasse o no al loro materiale. Se qualcuno compì questo esame e la rifiutò considerandola uno strumento inutile per lo storico, lo fece in silenzio.¹⁸⁵

¹⁸⁴ *Ivi*, p. 232.

¹⁸⁵ *Ibid.*

È possibile considerare il cambiamento di prospettiva storica, la vasta eco che ebbe nella cultura del Duecento e oltre, la sua centralità rispetto alla percezione del tempo e contemporaneamente valutare in maniera così decisa l'ipotesi per la quale questo mutamento non investì la storiografia? Ci sarebbe da considerare l'idea che dall'una o dall'altra parte non vi fosse alcuna partecipazione alla vita culturale e politica. Stando così le cose, o il filosofo è visionario o lo storico un semplice scriba: in entrambi i casi si evidenzia un distacco dal mondo del proprio tempo.

Il XIII secolo mancò effettivamente «di uno storico “per i problemi”», o non è piuttosto questo stesso modello che va in qualche modo chiarito, compreso e messo in una più felice relazione con il proprio tempo?

3. Salimbene de Adam

Come procedere, dunque, in un'analisi che voglia testimoniare il mutamento percettivo, l'aderenza al sistema profetico come metodo analitico e l'atto di scrivere la storia come meccanismo di comprensione della realtà? Soprattutto quali furono, se ci furono, le ricadute effettive, materiali, sulla storia del tempo?

Nell'analisi dei commentari il procedimento appare piuttosto semplice, in quanto lo stesso bisogno di affermare un diverso tipo di esegesi mette a nudo l'esigenza della cristianità di reinterpretarsi. Inoltre, per quanto riguarda l'esegetica apocalittica, il legame tra storia umana e storia sacra è il presupposto stesso della speculazione teorica alla base dell'opera. Si è avuto modo di notare come sia stata entusiastica, se non sempre fedele, l'adesione al sistema di Gioacchino da Fiore. Ma per quanto riguarda la storiografia il discorso appare un po' più complesso. Poiché siamo di fronte ad una narrazione di eventi, che si vorrebbe neutra ma che può essere veramente tale soltanto attraverso una buona dose di approssimazione. L'idea che la percezione storica muti dopo la diffusione del pensiero di Gioacchino da Fiore, sembra poter essere delineata esclusivamente attraverso le notizie che il cronista annota su di lui e sull'eventuale giudizio a riguardo suo e dei suoi estimatori.

Sotto questo aspetto Salimbene de Adam è un'autorità in campo gioachimita. Egli è la nostra fonte, la voce che riporta, con una partecipata analisi descrittiva, quegli ambienti che in Italia e in Francia si legavano al nome dell'Abate facendone una guida e un'importante figura di ispirazione e di identità. Della maggior parte delle notizie che ricaviamo su quegli ambienti e su quei protagonisti siamo in debito verso questo cronista francescano, che nacque nei pressi di Parma e studiò a Parigi, dove probabilmente entrò in contatto con i *magni Joachíti*, e dai quali si distaccò dopo la morte di Federico II. La sua Cronaca

è stata, di fatto, un arsenale di notizie sulla diffusione del gioachimismo in Europa, altrimenti impossibili da rintracciare, e che vivono grazie all'esercizio della sua penna.

Ma la ricchezza di dati e notizie ha però paradossalmente disorientato la moderna storiografia che, attenta a trarre dal cronista tutto ciò che fosse necessario ad una più puntuale ricostruzione del movimento gioachimita (e le citazioni potrebbero moltiplicarsi fino ad abbracciare un elenco lunghissimo), ha poi finito per trascurare, nelle ricerche dedicate specificamente al parmense, lo studio accurato delle sue posizioni ideologiche riguardo ai problemi posti dal messaggio e dall'eredità del monaco calabrese.¹⁸⁶

Come accade spesso nella storiografia, l'entusiasmo per quella data notizia ha finito per imbavagliare il cronista, mettendo sotto silenzio, in parte o del tutto, le sue posizioni e tralasciando così la sua analisi problematica. Forse per quanto riguarda Salimbene il problema appare leggermente più complesso: in effetti, anche una sintesi completa delle posizioni critiche contemporanee rispetto all'ideologia del frate parmense deve arrendersi all'impossibilità di comprendere l'opera se non preservandone il carattere aperto e composito¹⁸⁷.

In uno specifico caso, però, si è data effettivamente importanza al suo modo di vivere la storia e di vedere gli eventi, ovvero nel caso della sua abiura al gioachimismo, una dichiarazione alla quale è stato affidato probabilmente un peso sproporzionato.

¹⁸⁶ E. Pispisa, *Gioacchino da Fiore e i Cronisti medievali*, cit., p. 74.

¹⁸⁷ Cfr. S. Da Campagnola, *Orientamenti critici interpretativi intorno alla "Cronica" di Salimbene de Adam*, in *"Laurentianum"*, 6, 1965, p. 491: «Ora l'opera salimbeniana, pure essendo passata ormai attraverso ripetuti esami ed analisi sembra sfuggire ancora ad una sicura catalogazione, come accade per le opere dotate di forte impronta personale. Il problema della interpretazione della *Cronica* di Salimbene è, del resto, come tutti i problemi interpretativi, soggetto alla legge del progresso»

Su questa duplice linea s'intenderà muovere i primi passi di questa analisi, cercando di dare voce al cronista in maniera diversa: leggendo la sua opera come testimonianza non solo dei fatti, ma come racconto di un vissuto storico e cercando di comprendere meglio i motivi che lo porteranno a prendere le distanze da quel movimento tanto affascinante che lo aveva catturato durante il soggiorno all'estero. Soprattutto perché sarebbe altrimenti impossibile riuscire a far emergere quella visione del mondo così importante per analizzare l'atteggiamento nei confronti di quelle minoranze, sociali ed etniche, che avevano funzioni importanti all'interno della comunità medievale e che rientravano con uno specifico ruolo all'interno di questo ordine storico di salvezza. Tale atteggiamento era aggravato dall'idea della fine, presente nella società del XIII secolo, che esigeva il vivere la spiritualità come un'esperienza totale d'esistenza. Se è vero, come osserva il Manselli, che la teologia della storia di ispirazione gioachimita sviluppatasi in quegli anni diventa la coscienza storica francescana¹⁸⁸, il cronista parmense non dovrebbe sfuggire a tale visione.

Salimbene de Adam è un autore ben conosciuto: molti sono i lavori che riguardano la sua opera, per cui sarebbe superflua, in questo caso, un'ulteriore presentazione dell'Autore¹⁸⁹. Importante, tuttavia, è offrire delle indicazioni sul contesto generale che prepara il concepimento della sua opera. Del resto anche le notizie che abbiamo su di lui non sono isolate dalla narrazione poiché tutto il materiale a disposizione è desunto dalla sua attività di cronista¹⁹⁰. Un'attività che è caratterizzata da un'inconsueta generosità nel fornire informazioni sulla sua vita, aspetto che rimarca il suo carattere egocentrico e orgoglioso facilmente riscontrabile all'interno della sua opera.

¹⁸⁸ R. Manselli, *L'apocalisse*, cit., p. 165. Cfr. *infra*.

¹⁸⁹ Cfr. O. Holder-Egger, *Chronica Fratris Salimbene de Adam*, MGH, Hannover 1913; Cron. Sal., pp. 955-986; N. Scivoletto, *Fra Salimbene da Parma e la storia politica e religiosa del secolo decimoterzo*, Bari 1950.

¹⁹⁰ Fatta eccezione per un documento illustrato e parzialmente edito in due articoli da Bernini, *Il parentado e l'ambiente familiare del cronista frate Salimbene da Parma secondo nuovi documenti*, in "Archivum Franciscanum Historicum", XXVIII, 1935 e *Nuovi documenti sulla famiglia del cronista frate Salimbene*, in *ibid.*, XXXI, 1938, entrambi citati in G. Scalia, *op. cit.*, p. 956. Sulla vita di Salimbene, cfr. anche N. Scivoletto, *Fra Salimbene da Parma*, cit.

Fortemente colpito dal movimento dell'Alleluia nel 1233, evento al quale partecipò con slancio all'età di soli dodici anni, Salimbene decise dopo quella esperienza di entrare nel convento dei minoriti di Modena. Riuscirà a prendere il saio intorno al 1238, nonostante il parere contrario del padre, che tenterà, addirittura attraverso il ricorso all'autorità di Federico II, di frenare la decisione del figlio. Nel rievocare la difficoltà e la ferrea volontà di entrare nell'ordine minorita¹⁹¹, Salimbene opera un preciso parallelo con il santo fondatore dell'ordine: anche Pietro Bernardone si oppose alla rinuncia dei beni di Francesco e lo denunciò ai consoli sperando che il giovane potesse ravvedersi. Il parallelo riguarda, per di più, la stessa estrazione sociale dei due uomini, in quanto sia il santo che il cronista provenivano da ricche famiglie della borghesia cittadina: Francesco proveniva da un ceto medio imprenditoriale, la ricca e dignitosa famiglia di Salimbene, invece, faceva parte della cosiddetta borghesia della penna, il padre, fu probabilmente giudice o notaio.

Possiamo ravvisare, dunque, nella cultura francescana, una centralità della controversia con l'ambiente familiare borghese, soprattutto rispetto al modello fortemente materialistico che questa offriva, come se la conversione spirituale di questa attesa nuova età opponesse resistenza a tale ambiente sociale e, nel contempo, fosse necessariamente determinata da essa. La conversione spirituale avviene, nell'esperienza francescana, per obbedienza a un convincimento così profondo da sembrare follia, da apparire, cioè, a uno sguardo cinico, quasi come un rapimento della ragione. Quando il cronista rievoca i contrasti avuti con il padre, fa qualcosa di molto più importante che stendere il racconto delle sue memorie e di narrare la sua vicenda. Egli compie, infatti, un gesto che potrebbe essere definito politico, e si inserisce in una tradizione culturale giovanissima ma già problematica, dando un suo preciso contributo. In questo senso possiamo ben vedere come la lettura della storia

¹⁹¹ *Cron. Sal.*, pp. 54-64 e p. 957.

offerta dal Bonaventura¹⁹² sia stata interiorizzata da Salimbene, che pure ebbe una certa familiarità, com'è noto, con gli ambienti gioachimiti più radicali. Il riconoscimento del ruolo francescano e l'avvento di un nuovo tipo di spiritualità generata dalle teorie di Gioacchino vengono dirottati sul modello esemplare offerto da Francesco: modello da seguire perché perfettamente aderente a quello di Cristo. In un altro passo della *Cronica*, Salimbene, infatti, scrive:

De beato Francisco dicitur quod *uni dedit V talenta*. Nunquam enim in hoc seculo fuit nisi unus, scilicet beatus Franciscus, cui Christus ad similitudinem sui V plagas impresserit. Nam, sicut dixit michi frater Leo, socius suus, qui presens fuit, quando ad sepeliendum lavabatur in morte, videbatur recte sicut unus crucifixus de cruce depositus. Ideo optime congruere sibi potest quod dicitur Apoc. I: *Vidi similem filio hominis*.¹⁹³

Il parallelo tra Cristo e San Francesco non potrebbe essere più esplicito. Il riconoscimento del ruolo francescano nella storia avviene dunque proprio attraverso questa identificazione, quasi come una seconda venuta del divino tra i mortali. Francesco rappresenta un nuovo anello nella catena tra Cristo e gli uomini, che a distanza dei secoli andava allentandosi.

In Salimbene, nella sua vita, si ripete l'esperienza storica del Santo fondatore, che a sua volta aveva recuperato lo spirito originario del figlio di Dio. Questo passo sulla deposizione di San Francesco non è l'unico in cui si mette in evidenza un parallelo con Cristo, anzi proprio dopo la citazione dell'Apocalisse Salimbene avverte il lettore che tralascia di spiegare ulteriormente in cosa Francesco fosse simile a Cristo poiché ne aveva già scritto altrove. Va poi sottolineato come questa narrazione sia inserita in un brano dedicato alla

¹⁹² Cfr. *infra*.

¹⁹³ *Cron. Sal.*, pp. 281 sg.

similitudine di Ezzelino da Romano con il diavolo e di Francesco con Cristo. Anche la citazione dall'Apocalisse non risponde unicamente ad una legge di pertinenza. Difatti Salimbene ne aggiunge altre da Giobbe, fino a chiudere il pezzo scrivendo: «Unde non sine causa Dominus Iudeis dixit, Io. VIII: *vos ex patre diabolo estis et desideria patris vestris vultis facere*».

Due significative personalità del suo presente diventano, all'interno di una contrapposizione tra bene e male, giunta evidentemente a rivelazione, le incarnazioni, quasi gli *avatar*, dello schieramento divino e di quello demoniaco. In tale ordinata esposizione storica ben si comprende come la citazione dall'Apocalisse sia inserita in maniera quasi chirurgica ad enfatizzare la verità del racconto.

Attraverso questa analisi sembrerebbe che dopo il 1250 le strade possibili per il millenarismo francescano fossero due: quella ereticale, promossa dai gioachimiti, e quella ortodossa offerta dal maestro parigino, contraddistinte, cioè, da un gioachimismo diretto ed uno indiretto. Quest'ultimo darà riparo a quella sete del millennio che non poteva estinguersi dopo la morte di Federico II e che ipotizzava una reale fine del mondo nel 1260.

Ritornando all'esperienza di conversione di Salimbene alla quale fa da specchio quella del Santo di Assisi, il rapporto tra la ricezione del pensiero di Gioacchino da Fiore in ambiente francescano e la crescente espansione della classe borghese è fondamentale, e meriterebbe un'analisi più approfondita. Le dinamiche di affermazione di un nuovo tipo di società, l'abbandono di vecchi schemi, hanno probabilmente ritrovato nel sistema di pensiero gioachimita un'ispirazione per guardare oltre il sistema consolidato rappresentato dall'accentramento voluto sia dalla Chiesa che dall'Impero. Il potenziale rivoluzionario di tale filosofia, del resto, è evidente, poiché lega ad un vincolo più stretto la storia umana con la spinta utopica insita nella cultura cristiana. Inoltre, bisogna ricordare che fu proprio in ambiente borghese, stando al

racconto di Salimbene sul soggiorno a Hyères, che la circolazione delle idee gioachimite ebbe inizio e si propagò all'interno di una classe media colta, fatta di giudici, medici, notai e che aveva un certo peso nella società provenzale.

Dall'entrata nell'ordine, quindi dal suo noviziato a Fano, Salimbene viaggia ininterrottamente. Dapprima in Toscana dove, durante soggiorno pisano, ha modo di entrare in contatto con Ugo di Digne, verso il quale dimostrerà una stima solida nonostante la successiva riconsiderazione dei seguaci di Gioacchino da Fiore. Proprio a Pisa intorno al 1247 si ritrova testimone della circolazione delle opere dell'Abate e della loro attenta lettura in ambiente francescano. Queste, secondo il cronista, erano state riportate in quel luogo, tra il 1243 e il 1247, da Benedetto, abate del monastero fiorentino di Camaiore, proprio con l'idea di salvarle, «timens ne imperator Fridericus monasterum suum destruerunt», in quanto lo stesso monastero era custode di quei testi pieni di verità e che indicavano Federico II come Anticristo¹⁹⁴. Cita questo episodio a dimostrazione che la conoscenza di Gioacchino da Fiore da parte di *Hugone*, era diretta e completa, così come quella di Rodolfo di Sassonia, *lector* pisano, grande teologo, matematico, logico, che proprio a Pisa resta così affascinato dalle dottrine dell'Abate di Fiore da abbracciare anch'egli, uomo di scienza, la filosofia gioachimita¹⁹⁵.

È bene tenere presente queste indicazioni rispetto al motivo della cesura di Salimbene con il movimento gioachimita, perché in esse sono contenuti i motivi per i quali la sua abiura deve necessariamente essere riconsiderata. Quando Salimbene scrive la *Cronica*, o per lo meno quando egli sistema le note e ne ordina il racconto, siamo già ben oltre la morte di Federico II, e verosimilmente dopo il 1260. Se il suo distacco dal movimento gioachimita fosse stato un vero e proprio ripudio, egli non avrebbe mai potuto esprimere verso i massimi esponenti parole così cariche di stima e ammirazione. Il dato poi che

¹⁹⁴ Cfr. *Cron. Sal.*, p. 339.

¹⁹⁵ *Ibid.*

egli aggiunge rispetto a quale fosse l'ambiente della ricezione della dottrina non è secondario: quei «multi notarii et iudices atque medici et alii litterati» rappresentano un universo sociale dotato degli strumenti intellettuali necessari ad una piena comprensione della filosofia divulgata da Ugo di Digne. Non a caso il cronista lo sottolinea e lo ricorda anche più avanti in uno spazio molto importante dedicato ad Ugo in cui spiega i motivi salienti del gioachimismo del maestro provenzale¹⁹⁶. Per di più Salimbene porta all'attenzione del lettore due aspetti considerevoli: innanzitutto che la conoscenza delle opere di Gioacchino fosse diretta, questo forse per poterle svincolare dagli epigoni più radicali come ad esempio Gerardo di Borgo di San Donnino, verso il quale non nutrirà il medesimo riguardo, ma in più, egli qualifica Rodolfo di Sassonia come un illustre studioso, che «dimisso studio theologie», avendo avuto l'occasione di studiare i testi dell'Abate presenti a Pisa «factus est maximus Ioachíta».

Salimbene sottolinea il legame che c'è tra l'erudizione e la verità contenuta nelle pagine dei testi fiorenti, quello di Rodolfo è un farsi gioachimita sulla base solida del ragionamento e della conoscenza.

C'è da dire, inoltre, che il cronista ha racchiuso in un unico nucleo narrativo di circa quaranta pagine l'esposizione dei suoi incontri con gli ambienti gioachimiti ed è bene tener presente, al riguardo, che l'autore «non raccolse casualmente, o solo per comodità espositiva, in un unico blocco narrativo tutte queste notizie, ma piuttosto volle testimoniare attraverso la graduazione di giudizio, positivo per Ugo, assai meno per gli altri, specie il Guiscolo e Gerardo, la natura del suo gioachimismo»¹⁹⁷.

Gerardo di Borgo di San Donnino è visto da Salimbene come un fanatico, al quale è destinata l'accusa sostanziale di aver abusato delle opere gioachimite,

¹⁹⁶ Ivi, p. 343: «Cum autem vidissem quod in camera frataris Hugonis congregabantur iudices et notarii atque phisici et alii litterati ad audiendum ipsum de doctrina abbatis Ioachym docentem».

¹⁹⁷ E. Pispisa, *op. cit.*, p. 79.

in particolare del *Super Hieremiam*. Il giudizio su Frate Bartolomeo Guiscolo, scrittore, predicatore, miniatore, che egli incontra al convento di Provins, pur sostanziato dallo stesso concetto di esagerazione e fanatismo è molto più pacato e non privo di ammirazione. È evidente che Bartolomeo gode della simpatia del cronista. Per quanto, infatti, egli non ne condivida gli eccessi intellettuali, spende su di lui parole inequivocabilmente positive e lo ritrae in momenti colloquiali, compiacendosi dei motteggi che riporta sotto il suo nome¹⁹⁸. Probabilmente perché è un concittadino di Salimbene, o più verosimilmente perché non arrecò, con il suo gioachimismo, nessun danno all'ordine, come invece fece Gerardino a Parigi.

Prima, infatti, di narrare gli eventi che portarono alla condanna del testo di Gerardo, Salimbene introduce l'incontro con tale frate Maurizio, lettore del convento di Provins. Egli, *homo et nobilis et valde litteratus*, mette in guardia Salimbene da *isti Ioachiti*, e lo esorta piuttosto ad aiutarlo a scrivere un'utile opera sulla predicazione. Il Cronista chiude il breve resoconto scrivendo «Tunc voluntarie separati sunt Ioachite»¹⁹⁹. Il Cronista vuole evidenziare che nel corso della sua formazione ha sempre anteposto la pratica e l'esercizio desinate alla salute dell'ordine e non si è perso a lungo dietro speculazioni filosofiche cavillose ed estreme dai toni apocalittici.

Tuttavia ciò che qui appare come un distacco netto deve essere messo in relazione con gli altri importantissimi spunti di questo compatto *excursus* gioachimita: nelle pagine che seguono, Salimbene segnerà la dimensione precisa entro cui iscrivere la sua posizione relativa alla dottrina del Calabrese. Senza cadere in una facile deformazione tutto il nucleo narrativo potrebbe essere inteso come una silenziosa e ragionata apologia, la testimonianza, cioè, di un gioachimismo moderato e sincero che ha delle radici molto più profonde nell'animo del cronista e al quale si giunge attraverso una sorprendente capacità

¹⁹⁸ *Cron. Sal.*, cit., p. 316.

¹⁹⁹ *Ivi*, p. 341.

intellettiva. Come si è visto nel caso di Rodolfo di Sassonia emerge la convinzione che chi si avvicina ai testi dell'Abate non è il prototipo dell'uomo incolto e facile all'entusiasmo profetico, ma la figura di un intellettuale capace di carpire fino in fondo il messaggio contenuto nel sistema della concordia e di partecipare con umiltà al processo di purificazione e spiritualizzazione compiuto in prima persona dai minoriti.

Questa prioritaria caratteristica dell'uomo spirituale inteso da Salimbene è espressa in maniera molto chiara in un altro passo riguardante Ugo di Digne. In un brano successivo a quello che affresca il cenacolo di Hyères, egli ricorda un momento della disputa che il maestro provenzale ebbe con il domenicano Pietro Apulo, *lector Neapolitano*. In queste righe vi è una decisa esclamazione di Ugo molto eloquente a difesa di Gioacchino da Fiore e soprattutto della sua stessa capacità di cogliere la verità dei suoi scritti. Egli chiede infatti al rivale domenicano: «tu es ille qui de doctrina Ioachym dubitas?». Alla risposta affermativa e decisa di Pietro, Ugo incalza domandandogli se abbia mai veramente letto Gioacchino. La risposta nuovamente affermativa «legi, et bene legi» dà l'avvio ad un consistente discorso accusatorio in cui potremmo ravvisare la posizione dello stesso Salimbene. Egli fa dire infatti in prima persona al francescano di Digne:

Credo quod sic legisti sicut una mulier legit psalterium, que, quando est in fine, ignorat et non recordatur quid legerit in principio. Sic multi sunt legentes et non intelligentes, vel quia contemnunt que legunt, vel quia obscuratum est insciens cor eorum. Nunc itaque dic michi de Ioachym velis audire, ut, de quo magis dubitas, cognoscamus.²⁰⁰

²⁰⁰ Ivi, p. 345.

Molti sono dunque i *legentes*, coloro che, incuriositi, leggono le parole dell'Abate come fanno con il salterio le donne che, distratte, arrivate alla fine del testo non ne ricordano l'inizio. Ma pochi sono, invece, gli *intelligentes*, coloro che riescono a penetrare veramente nel cuore profondo della scrittura di Gioacchino. È un passo in cui Salimbene mostra il suo maestro e amico Ugo con un certo orgoglio, compiacendosi, anche, evidentemente, delle parole che egli stesso gli affida, così cariche di orgoglio maschile e che mostrano la sicura padronanza dell'argomento.

Ma molto più di questa disputa sferzante tra il predicatore italiano e il francescano provenzale, è da sottolineare l'abile mossa del cronista che, a questo punto, ha l'agio di inserire nuovamente un discorso apologetico caratterizzato da ponderatezza e giudizio. Il brano, infatti, continua con una domanda, dal carattere un po' ambiguo, che Pietro Apulo fa su richiesta di Ugo da cui traspare un intento derisorio. In questo frangente Salimbene non manca di far elogio a quella cultura, tanto da smorzare i toni inizialmente altezzosi dell'interlocutore domenicano, il quale, dopo aver affermato «legi et bene legi», cedendo all'esortazione di Ugo, svela tutta la fragile base della sua esegesi e dimostra, quasi come un teorema, l'importanza della connessione tra il *legere* e l'*intelligere*. Il Domenicano domanda, infatti, delle sorti dell'Imperatore Federico, della sua morte intorno al 1260 e dei vaticini che l'Abate avrebbe fatto sul suo conto.

Cui dixit frater Hugo: «Libenter, sed audias patienter et non declamatorie et cum cavillationibus. Nam in ista doctrina oportet accedentem credere. Abbas Ioachym fuit sanctus homo, et dicit quod ista que predicat futura revelata fuerunt sibi a Deo ad hominum utilitatem, iuxta verbum quod scriptum est: *Dedisti metuentibus te significationem, ut fugiant a facie arcus*. Et ideo non sum incredulus celesti revelationi, quia, si credo sibi quod tribulationes propter

peccata hominum sint future, nulla michi propter hoc pena promittitur, sed magnam utilitatem inde consequi possum, sicut Gregorius dicit: «Minus enim iacula feriunt que preidentur, et nos tollerabilius mundi mala suscipimus si contra hec per providentie clipeum munimur».²⁰¹

Con questo resoconto Salimbene scopre il nervo sensibile della dottrina gioachimita ed evidenzia la cattiva qualità della volgare ricezione, molto più interessata alle profezie circa l'Anticristo e l'esito della battaglia con le presunte forze del male, che a cogliere le prefigurazioni, quelle sì, di pace e di conversione, apportate dall'ordine francescano. Non è nelle date e nei numeri la potenza profetica di Gioacchino da Fiore, ma nel carattere vero dei tempi, in quella rivoluzione spirituale realmente avvenuta, e nella salvezza che solo attraverso essa si manifesterà alla fine dei tempi.

Eppure, nella questione sollevata da Pietro Apulo, Salimbene introduce una parentesi che mostra un aspetto interessante. La notazione, cioè, relativa alla presunta longevità di Federico e alla sua morte prevista intorno ai settant'anni, che il cronista mette tra parentesi: «infatti ancora vive». Questa parentesi che il domenicano cita a supporto, nella costruzione del quesito, della sua personale opinione, sembra quasi condivisa dallo stesso cronista. Come a dimostrare, con una sola piccola annotazione, che in fondo in quegli anni credere a questo tipo di ingenua computistica fosse in qualche modo naturale e giustificato dal clima politico del tempo. Salimbene, forse, accenna ad una sorta di *excusatio* del suo iniziale entusiasmo riguardo all'aspetto più immediato e popolare della escatologia gioachimita, regalandoci un piccolo squarcio del tempo e della mentalità condivisa.

²⁰¹ *Ibid.*

La sua abiura, stando a quanto ci dice, poggiava, del resto, proprio sulla base della prematura e inattesa scomparsa del peggiore avversario politico: Salimbene in definitiva si sente di appartenere alla stessa fede che anima Ugo di Digne, piuttosto che al fanatismo di Gerardo. «Questo passo risulta di capitale importanza per comprendere il gioachimismo del parmense, per poter valutare con maggiore serenità la portata, ma anche i limiti della sua abiura»²⁰².

È importante rilevare quale sia il tessuto narrativo di queste pagine. Prima ancora di questa disputa, Salimbene introduce una spiegazione vera e propria dei problemi, gli *impedimenta*, che la dottrina del Profeta di Celico ha trovato nella storia della sua ricezione. Si tratta, forse, del momento più significativo all'interno della Cronaca per quanto riguarda il rapporto tra Salimbene e Gioacchino. Al di là dei tratti significativi espressi dal brano, esso risulta importante già nell'esigenza del Cronista di inserire una tale spiegazione dei fatti: Gioacchino, infatti, che fu uomo santo, ebbe tuttavia a fare i conti con quegli ostacoli, gli *Impedimenta*, che non hanno conferito un libero accesso alla sua filosofia.

Il primo *impedimentum* è rappresentato dalla condanna conciliare del 1215. Salimbene mostra un atteggiamento relativamente equidistante tra i due contendenti, Gioacchino e Pietro Lombardo, evidenziando la sua totale accettazione della sentenza papale. Egli scusa l'errore di Gioacchino citando un passo della Lettera di San Paolo ai Romani. Per la critica al Lombardo rimanda, invece, ad un opuscolo dettagliato costituito da *octo loca*, purtroppo perduto, nel quale spiega punto per punto la sua condanna al *Magister* parigino. Il cronista mostra di avere una idea precisa riguardo al destino della filosofia gioachimita e, seppure aderendo alla posizione di Innocenzo III, si ribella all'idea di accettare totalmente che la filosofia di Gioacchino da Fiore, nella sua specifica struttura, nel suo portato logico e intellettuale, possa essere schiacciata dal giudizio dello Scolastico. Tuttavia, se è vero, come afferma Pispisa, che egli contrappone ad

²⁰² E. Pispisa, *op. cit.*, pp. 81-82.

«una benevola giustificazione di Gioacchino» un «attacco fermo»²⁰³ a Pietro Lombardo, bisogna tuttavia rilevare che la frase desunta dalla Lettera ai Romani non è proprio morbida. Essa recita: «Rendo loro testimonianza che hanno zelo per Dio, ma non secondo una retta conoscenza» e, nella struttura narrativa del passo, l'analogia evangelica accomuna Gioacchino agli Ebrei a cui si rivolgeva Paolo di Tarso.

Il Profeta, dunque, viene giustificato della sua fede e condannato per voler anteporre la sua conoscenza alla giustizia di Dio. In ogni caso il fatto che il Cronista abbia provveduto alla stesura di un opuscolo a dimostrazione della opinabilità delle posizioni del Lombardo prova sicuramente di aver ben chiaro quali strumenti razionali potessero essere opposti alla sua dottrina, mentre il ricorso alla citazione evangelica per quanto riguarda la posizione dell'Abate evidenzia un problema formale più che sostanziale.

I due *Impedimenta* successivi, invece, sono assolutamente fondamentali. In essi Salimbene opera un parallelo ben preciso tra Gioacchino e i profeti biblici che mostra l'Abate come perseguitato da quanti non hanno inteso le sue parole, non credendo o mal interpretando il suo messaggio:

Secundum impedimentum, quod habuit abbas Ioachim, ne crederetur
ei, fuit quia predixit tribulationes futuras. Que fuit causa quare Iudei

²⁰³ Cfr. *Cron. Sal.*, cit., p. 342: «Nam, quamvis abbas Ioachim fuerit sanctus homo, tamen tria habuit impedimenta ut sibi contradicatur. Primum fuit reprobatio libelli sui quem edidit contra magistrum Petrum Lombardum, in quo appellavit eum hereticum et insanum, sicut in alia cronica posui. Et quamvis male dixerit abbas Ioachim excusari tamen eo modo quo Apotolus, ad Ro. X, Iudeos excusat, dicens: *Testimonium enim perhibeo illis quod emulationem quidem habent, sed non secundum scientiam*. Visum enim fuit abbati Ioachim quod magister Petrum poneret quaternitatem in trinitate, cum dixit: "quoniam quedam summa res est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, et illa non est generans nec genita neque procedens". Unde asserit, scilicet abbas Ioachim, quod non tam trinitatem quam quaternitatem astruebat in Deo, videlicet tres personas et illam communem essentiam quasi quartam. Sed hanc materiam plenius descripsi in alia cronica breviori, sicut in Decretalibus continetur. In qua similiter posui octo loca in quibus magister Petrus in Sententiis male dixit. Require in cronica de similitudine et exemplis, de signis et figuris et de misteriis Veteris et Novi Testamenti».

interfecerunt prophetas, sicut beatus Stephanus dicit, Act. VII: *Quem prophetarum non sunt persecuti patres vestri? Et occiderunt eos qui pronuntiabant de adventu iusti, cuius vos nunc proditores et homicide fuistis*. Carnales enim homines non libenter audiunt tribulationes futuras, sed consolationes, iuxta illud Ys. XXX: *Loquimini nobis placentia, videte nobis errores*. Ideo abbas Ioachim, cum de tribulationibus loqueretur, subiunxit et ait: «Non credunt istud, quorum incrassata corda induravit ambitio. Nolunt perire regnum mundi, quibus exosum est regnum celi, nec cessare imperium Egyptiorum qui non amant cives Ierusalem».

Tertium impedimentum quod habuit abbas Ioachim fuit ex parte illorum qui crediderunt ei, qui voluerunt anticipare terminus a se positos. De quibus ipse dixit: «Timeo ne michi illud eveniat quod de filiis suis Iacob patriarcha conquestus est», dicens, Gen. XXXIII: *Turbastis me et odiosum fecistis Chananeis et Pherezeis, habitatoribus terre huius. Nos pauci sumus. Illi congregati percutient me, et delebor ego et domus mea*.²⁰⁴

La cecità di fronte alla parola profetica, al futuro mostrato, l'incapacità di confidare nella rivelazione sono il vero ostacolo alle parole dell'Abate. È la lettura carnale, tipicamente ebraica, il rischio di ogni profeta, che anticipando i tempi futuri diventa preda di quanti non hanno ancora aperto il proprio cuore alla verità. Il ragionamento di Salimbene prende spunto interamente dal passo biblico di Isaia che, infatti, cita assieme a quello dello stesso Gioacchino. Secondo il Cronista, le tribolazioni annunciate non riescono a liberarsi come effettivo messaggio di salvezza, ma venendo intese come parole di sventura, relegano la verità a quei pochi che non hanno oscurato la propria vista e sanno accoglierle come indicazioni precise per la liberazione finale, non in termini cronologici, ma nel loro aspetto più profondo e interiore, come modalità, come

²⁰⁴ Ivi, pp. 342 sg.

coscienza, come il risveglio di una nuova spiritualità. Difatti il terzo *impedimentum* aggiunge una sfumatura più sottile al secondo: non basta infatti credere alle parole dei profeti e nemmeno interpretarle, poiché, anche coloro che le hanno riprese, hanno voluto guastarle con le speculazioni intellettuali, credendo così di potervi ricamare una trama cronologica ben precisa di eventi prossimi al compimento.

L'atteggiamento nei confronti del Profeta calabrese è stato deformato sia da quanti non hanno voluto credergli, sia da coloro che credendogli lo hanno però piegato a tutta una serie di pericolosi fraintendimenti, «poiché l'abate Gioacchino non fissò alcun termine certo per l'Anticristo né per la fine del mondo»²⁰⁵. L'abiura di Salimbene non riguarda evidentemente Gioacchino da Fiore e nemmeno in un certo senso tutta la comunità gioachimita, ma coloro i quali, suggestionati da tali visioni hanno creduto di poter fissare i termini certi della fine del mondo. «A Gioacchino, peraltro, il cronista francescano non attribuisce nessuna delle cervelotiche predizioni che ai suoi tempi dovevano largamente correre, ma si limita a ricordare, a prescindere da alcuni vaticini sui pontefici, solo le predizioni sui due Ordini mendicanti e sulla casata sveva».²⁰⁶ Proprio su questa duplice tematica sussiste la chiave di volta del gioachimismo di Salimbene. La nascita del suo ordine è il momento in cui il papato, come simbolo della Chiesa, e non come universo istituzionale composito, era stretto dalla morsa della politica federiciana. Per Salimbene si tratta di una chiamata, egli sente di avere un ruolo nella storia, in quanto francescano e in quanto cronista: è questa la portata reale della filosofia dell'Abate, questa la natura del gioachimismo di Salimbene, che del resto è diretta conseguenza di quella di Bonaventura e ufficialmente di tutto l'ordine francescano. Non ha importanza, per il Cronista, il calendario preciso della fine dei tempi — non più, per lo meno, dopo la morte di Federico II.

²⁰⁵ *Ibid.*: «Quod abbas Ioachim non limitavit aliquem certum terminum de Antichristo nec de fine mundi».

²⁰⁶ E. Pispisa, *op. cit.*, p. 85.

In un'epoca che ha preparato la mentalità europea a computi e date, che ha indicato i protagonisti delle tribolazioni con grande veemenza, che ha usato e abusato di escatologia, gioachimita e non, la morte prematura rispetto ai vaticini dell'Anticristo designato, spazza via dalla percezione generale l'idea della puntualità dell'evento predetto, ma in alcun modo elimina l'idea della fine e del compimento. La morte dell'Imperatore Federico diventa uno spartiacque, che ha il suo riflesso proprio nella storiografia. Le speranze disattese non cancellano l'operazione complessa derivata dal profetismo del XIII secolo, ma consegnano un nuovo interesse.

3.1 Il Corvo, la Colomba e l'Anticristo: prefigurazione dell'ordine e Casata Sveva

È evidente, a questo punto, che la storiografia ha fatto leva sull'abiura di Salimbene tralasciando la vera portata del suo distacco, mettendo così a tacere una serie di dati importanti che rendono diretta testimonianza dell'impatto che la filosofia di Gioacchino ebbe sulla storiografia. Il cronista non rigetta affatto quelle categorie euristiche scaturite dalla sperimentazione pseudoprofetica della prima metà del secolo ma le riutilizza, in effetti, in maniera perfettamente aderente alle esigenze teoretiche del suo ordine. Il riflesso del sistema prefigurativo dell'Abate si intravede inizialmente, nell'opera di Salimbene, nel riconoscimento del ruolo della casata sveva e di quello degli Ordini mendicanti all'interno della storia.

Se a noi è dato conoscere l'azione forviante che una fonte come quella del *Super Hieremiam* ha avuto per i cronisti francescani, per Salimbene le prefigurazioni contenute nel *Commento* appartenevano senza dubbio a Gioacchino ed è proprio su di esse che si costruisce gran parte del suo pensiero. Al di là delle interessanti riflessioni che un tale esempio potrebbe suscitare sul

rapporto tra la certezza storico-scientifica e la verità della testimonianza storica, questo dato evidenzia la sostanziale differenza tra lo spirito che animò le opere dell'Abate e quello proprio del XIII secolo che da esso prende avvio. L'epoca di conversione auspicata da Gioacchino e alimentata nei primi decenni del Duecento subisce un contraccolpo, una nuova direzione, nel periodo successivo alla morte di Federico II. Dagli inizi del secolo al 1260 circa, l'Europa si era preparata alla fine dei tempi, e una volta che questi segni non si erano verificati, tutto l'apparato teorico prodotto andava risignificato. Salimbene non è immune a questa rielaborazione di senso, «egli riconosceva che alla morte di Federico II, e nel 1260 non era avvenuta l'attesa fine dei tempi ma ciò non voleva dire che le profezie erano vane»²⁰⁷.

Alle profezie sugli Ordini mendicanti, infatti, l'autore dedica continuamente spazio nella sua *Cronica* e proprio l'attesa compiuta dagli *Ordines*, e di contro la continua disattesa dei moniti escatologici prodotti tra gli anni Quaranta e Cinquanta del secolo, contribuiranno ad accentuare la profondità dello sguardo storico di Salimbene. Quando egli si avvicina alla dottrina gioachimita, lo fa principalmente proprio in quanto minorita, cioè in quanto incarnazione di una scelta che rispondeva alla nuova esigenza spirituale.

La Cronaca, così come la conosciamo²⁰⁸, copre un arco cronologico di poco più di un secolo: inizia dal 1168, mutila probabilmente della parte iniziale, fino ad arrivare il 1287, momento in cui Salimbene raggiunge una contemporaneità tra gli eventi vissuti e la narrazione. Egli inizia a comporla proprio nei primi anni del 1280, quando, cioè, la fine del mondo, secondo i computi di alcuni gioachimiti, avrebbe dovuto già essersi compiuta da almeno vent'anni. Tuttavia questo aspetto non gli impedisce di eliminare dalla narrazione i richiami profetici.

²⁰⁷ R. Morghen, *Civiltà medievali al tramonto*, cit., p. 225.

²⁰⁸ Cod. Vat. Lat. 7260.

Quando Salimbene arriva a trattare gli avvenimenti intorno al 1198, apre il primo squarcio storico attraverso cui filtra la luce delle profezie di Gioacchino:

His temporibus duo Ordines orti sunt, scilicet fratrum Minorum et fratrum Predicatorum. De quibus abbas Ioachym sub multis figuris predixerat, que tam in Veteri Testamento quam in Novo evidentissime continentur, ut in corvo et columba, quia et ille totus niger, et illa tota varia, in duobus angelis vespere missis Sodomam subvertendam, in Esau et Iacob, in Ioseph et Beniamin, in Manasse et Effraym, in Moyse et Aaron, in Caleph et Iosue, in duobus exploratoribus Iericho missis a Iosue, in Helya et Helyseo, in Iohanne Baptistista et homine Christo Iesu, in duobus euntibus in Emaus, in Petro et Iohanne euntibus ad monumentum, de quibus dicitur *currebant duo simul*.²⁰⁹

Ai tempi dell'elezione di Innocenzo III sorsero dunque due ordini che l'Abate di Fiore descrisse in molte *figuræ* e che sono contenute *evidentissime* tanto nel Vecchio, quanto nel Nuovo Testamento. A supporto di tale evidenza, il cronista inserisce un lungo e incalzante elenco di accostamenti tra figure testamentarie significative. Non solo: egli riprende la raffigurazione per la quale all'ordine dei predicatori in virtù dell'abito scuro è sovrapposta l'immagine del corvo, mentre i minoriti sono identificati con la Colomba, in quanto variopinta. Il passo, abbastanza consistente, è desunto dal *Super Hieremiam*²¹⁰, e le medesime

²⁰⁹ *Cron. Sal.*, cit., pp. 28 sg.

²¹⁰ «In puero quidem et ignobili notantur duo ordines affuturi, quemadmodum in Caleph et Iosue, in Manasse et Ephraim, in Moyse et Aaron, in Iohanne Baptistista et Christo, in Helia et Heliseo, in Paulo et Barnaba, in duobus exploratoribus Hierico, ei in duobus qui missi sunt ad solvenda asinas alligatam, ecclesiam in peccatis, et in duobus euntis Emaus, in Petro nihilominus et Iohanne, in duobus etiam angelis missis ad Sodomam subvertendam; *ib.* C. 8, p.123: (duo ordines) designati in Moyse et Iosue, in Paulo et Iohanne evangelista, immo in iohanne baptista et Christo, in Ioseph et Beniamin, in Manasse et Effraym, in corvo et columba pariter». Il brano è citato in O. Holder-Egger, *op. cit.*, p. 20. Cfr anche M. Reeves, *The Influence of Prophecy*, cit., pp. 143 sgg.; nonche G. Bondatti, *op. cit.*, p. 35.

parole le ritroviamo in un altro testo, analizzato in precedenza: l'*Expositio in Apocalypsim* di Alessandro di Brema.²¹¹ Anche nel caso di Alessandro il brano è trattato con un certo interesse, e attraverso la spiegazione degli accostamenti e delle raffigurazioni, il minorita tedesco spiega come i due ordini, ciascuno secondo la propria specificità sta contribuendo già, nel suo presente storico, al medesimo scopo, tanto da concludere: «Impleta sunt quae Joachim cecinit!»²¹².

Questo interessante parallelo mostra innanzitutto quale risonanza ebbe il commento a Geremia: poiché, infatti, Salimbene non cita mai, come fonte, Alessandro, e la struttura narrativa dei due brani, leggermente differente, non permette un accostamento diretto²¹³ dobbiamo dedurre che i due autori hanno scelto di citare autonomamente il medesimo brano.

Proprio rispetto a questo si impone un'ulteriore interessante riflessione relativa all'incidenza di queste figure nell'immaginario minorita. Esse sembrano essere diventate direttamente un patrimonio culturale francescano, a tal punto da rendere la frase «in corvo et columba, quia ille totus niger et illa varia» una formula automatica nella mente dei due autori. Pur restando fermo, infatti, che Salimbene non ha attinto da Alessandro di Brema, il medesimo pezzo, scelto da entrambi, presenta caratteristiche peculiari nei diversi contesti. Innanzitutto il minorita tedesco taglia quella parte concernente gli accostamenti tra le figure bibliche che invece Salimbene mantiene. Di contro, la spiegazione sulle raffigurazioni relative ai due ordini, il loro adombrarsi in corvo e colomba,

²¹¹ Alexander Minorita, *Expositio*, cit., p. 437 «Duo ordines sunt affuturi in corvo et columba, quia ille totus niger et illa varia». Cfr., dello stesso testo, anche p. 494, in cui è riportato l'intero pezzo desunto dal *Super Hieremiam*, dove non si legge però *niger* e *varia*, bensì *unicolor* e *discolor*.

²¹² *Ibid.*

²¹³ A meno che Salimbene non abbia trovato il testo di Alessandro, nei suoi viaggi e nelle frequentazioni con Ugo di Digne, che era famoso per la sua nutrita biblioteca sull'Abate. In ogni caso appare inverosimile che il Parmense non ne abbia fatto menzione, vista l'attenzione e la cura con la quale narra certe vicende. Tuttavia resta curiosa la disposizione dello stesso brano nel medesimo punto da parte di entrambi gli autori, ovvero al momento dell'elezione di Innocenzo III. In merito a questa tematica cfr. anche G. Bondatti, *op.cit.*, p. 16 e p. 40 sgg.

legata agli *ordines* è identica nei testi due minoriti ma non è invece presente nella fonte comune, ovvero il *Super Hieremiam*²¹⁴, nella medesima posizione sintattica.

Stando così le cose è possibile quindi evidenziare che la circolazione di questo testo in ambiente francescano era stato diffusamente discusso e analizzato. La metafora dei due ordini, evidentemente, non così immediata, aveva richiesto una spiegazione che si tramandava di regione in regione all'interno della comunità francescana e che poneva l'esigenza di essere situata accanto ai due simboli come se ne facesse parte. Nel *Super Hieremiam*, infatti, le immagini del corvo e della colomba non sono accompagnate da alcuna spiegazione, mentre sia in Alessandro che in Salimbene, la delucidazione cromatica relativa agli abiti degli ordini (*quia ille totus niger et illa varia*) è integrata nella stessa struttura narrativa. Ciò indica che il discorso relativo alla prefigurazione gioachimita degli ordini faceva parte di una vera e propria educazione francescana, di uno schema interpretativo tramandato, appunto.

Gli spazi dell'opera dedicati alle prefigurazioni degli ordini sono numerosi ma, di queste, ben poche appartengono effettivamente all'Abate. La maggior parte delle citazioni sono desunte dai commentari: a Geremia, soprattutto, e a Isaia. Tuttavia, è evidente la difficoltà di rintracciare i passi che Salimbene ricava dalla vera opera di Gioacchino, per i quali è possibile solo ipotizzare la corretta discendenza²¹⁵. Questo ci permette di capire che, mentre la produzione pseudoepigrafica era ben conosciuta dal cronista, se non addirittura pronta per la consultazione, il resto delle citazioni era basato sulla memoria, in taluni casi su un ricordo vago e sostanziale. Su un gran numero di citazioni desunte dai commenti pseudogioachimiti possiamo approssimativamente ricavare solo quattro o cinque citazioni desunte dai testi di Gioacchino, in

²¹⁴ Il significato cromatico delle raffigurazioni segue di un paio di pagine la dichiarazione secondo la quale i due ordini rappresenterebbero il corvo e la colomba. Cfr. Alexander Minorita, *Expositio*, cit., p. 437 n. 3 e p. 494 n. 6.

²¹⁵ Cfr. O. Holder-Egger, *Chronica Fratris Salimbene de Adam*, MGH, Hannover 1913, p. 214 e p. 249.

particolare dalla *Concordia* e dall'*Expositio*. Salimbene vi ricorre non per ricordare che i due Ordini mendicanti furono prefigurati cinquant'anni prima della loro apparizione, ma le collega e intende farle dialogare con le più alte autorità cristiane come S. Paolo e gli altri profeti veterotestamentari²¹⁶.

Il ricorso alla *Auctoritas* dell'Abate non riguarda soltanto le prefigurazioni: in una certa dimensione Gioacchino fa parte dell'ortodossia dell'ordine, offrendo ai minoriti un canone su cui misurare le proprie azioni. Attraverso la prefigurazione Salimbene può operare una scrematura tra ciò che si conviene e ciò che non si conviene ad un frate degno dell'ordine, esplicitando, cioè il comportamento che un minorita rigoroso dovrebbe tenere.

È il caso del giudizio su Frate Elia da Cortona, secondo generale dell'ordine, che accolse Salimbene al suo arrivo nel convento di Assisi. Frate Elia, di parte ghibellina, in buoni rapporti con l'imperatore e un po' meno con il papato dal quale ricevette la scomunica, sotto Gregorio IX, è un vero e proprio bersaglio di Salimbene. Il cronista inserisce nella cronaca un libello di circa cento pagine, il *Liber de Prelato*, appunto, che egli compose «occasione Fratrìs Helye», dedicato sostanzialmente alla figura di questo frate arguto ma rozzo e profittatore, invisibile al cronista perché lontano dal vero ideale francescano. Questa parte della cronaca risponde, in effetti, a quell'attitudine di Salimbene a occuparsi molto di più dell'educazione dei futuri frati²¹⁷ per offrire loro le giuste coordinate culturali, anziché interessarsi del loro ruolo alla fine dei tempi. Dopotutto, per lui, la profezia circa l'ordine si era già in buona sostanza avverata.

All'interno del *Liber de Prelato*, dunque, ritroviamo quei presupposti dell'agire etico sui quali deve essere strutturata l'intera comunità francescana, il *Liber* è in effetti una specie di manuale «nel quale sono contenute molte cose utili

²¹⁶ *Cron. Sal.*, cit., p. 307.

²¹⁷ Cfr. *infra*.

tanto sul buono quanto sul cattivo prelato»²¹⁸. Così Salimbene con la sua straordinaria capacità di ritrarre tipi umani e affrescare vivide situazioni di vita quotidiana, ammaestra, mostrando la sua riprovazione per la condotta di questo frate, diretto di San Francesco, ma anche vicino a Federico II. Lo fa, tuttavia, senza tralasciare le motivazioni e i ragionamenti sulle situazioni di cui fa il resoconto. Al di là dell'intento di screditare la figura di Elia, Salimbene, attraverso i racconti e la descrizione di scene vissute, sta cercando di educare, mantenendo insieme l'immediatezza dell'*Exemplum* e la complessità del ragionamento.

È il caso di un lungo brano che parte dall'accusa a Frate Elia di aver permesso l'accesso al convento ad un numero eccessivo di frati laici: «persone inutili» le definisce il Cronista, verso le quali non mostra alcuna simpatia e che vengono continuamente denigrate nella cronaca. Egli riporta addirittura i numeri precisi entro i quali tali frati si ritrovavano nei conventi retti da Frate Elia: in due anni a Siena ne conta venticinque e a Pisa ben trenta nello spazio di quattro anni, dichiara con sdegno. Egli, tuttavia, con grande abilità, non si limita a denunciare quest'attitudine del Generale dell'Ordine, ma fornisce immediatamente una spiegazione articolata, volta, da un lato, a sostenere la presenza dei frati laici nei conventi francescani, con argomentazioni solide che riguardano la vocazione dell'*Ordo* all'accoglienza, e dall'altro a tracciare i confini entro i quali è possibile compiere scelte simili a quelle di Frate Elia. La sequenza narrativa è semplice ma sottile. Il cronista, dopo aver elencato il numero eccessivo dei frati, spiega che la loro presenza ha dei fondamenti precisi ed è voluta da Dio stesso: in primo luogo, quando si edifica una Chiesa si scelgono le pietre più rozze e irregolari e solo verso la sommità dell'edificio, metafora del nuovo ordine, affiorano le pietre più belle e squadrate; la seconda e la terza ragione trovano fondamento nella stessa vita del santo fondatore, che ricevette la grazia dello Spirito Santo quando ancora era un laico seguendo in

²¹⁸ *Cron. Sal.*, cit., p. 239.

questo precisamente le orme di Cristo. La quarta ragione riguarda proprio la prefigurazione, ancora una volta desunta dal *Super Hieremiam*, dell'Abate Gioacchino:

Quarta ratio est quia hoc ipsum abbati Ioachym fuerat a Domino revelatum. Unde, loquens de duobus futuris Ordinibus, dicit: «Videtur michi quod minor Ordo indifferenter colligat botros terre, quia laycos et clericos incorporabit Ecclesie alter vero ordine precipue in clericis delectabitur».²¹⁹

A chiusura di questa misurata esposizione sembra quasi che Salimbene abbia giustificato perfettamente l'operato di Frate Elia tanto da porre egli stesso la domanda che presumibilmente si sta ponendo anche il lettore: «quale colpa ha dunque compiuto Elia?». Egli denuncia, allora, con un'abile stoccata finale, che la perversione sta nell'intenzione di un'azione e non nella stessa: «si frater Helyas propter hoc recipiebat multitudinem laicorum ea intentione qua posset melius talibus dominari [...] dicimus revera quod dignus erat propter hoc de ministerio suo deponi»²²⁰.

Il lettore è educato e insieme ammonito. Educato attraverso il ragionamento, la spiegazione, il ricorso alle *auctoritates*, ammonito dall'esempio concreto della vita di Frate Elia e dal racconto di come le sue azioni nascondessero in realtà fini utilitaristici e giochi di potere.

Tralasciando Frate Elia, che pure è una figura chiave e di cui Salimbene traccia un profilo preciso nel corso dell'intera opera, ciò che è interessante notare in questo passo è appunto la quarta *ratio*, attraverso la quale possiamo riconoscere che il peso di Gioacchino da Fiore nell'economia del discorso è il

²¹⁹ *Cron. Sal.*, cit., p. 143.

²²⁰ *Ivi*, p. 144.

medesimo di quello di San Francesco. Non solo: la prefigurazione che si è avverata già nel momento in cui sono sorti gli Ordini mendicanti prescrive e regola, attraverso la naturale enfasi della parola profetica, il giusto comportamento e la reale vocazione dell'ordine. Il Cronista non esiterà a ricorrere al *Super Hieremiam* ogni qualvolta avrà bisogno di porre un accento diverso sull'ordine francescano, anche soltanto rispetto a quello dei predicatori.

Il fatto che per Salimbene l'ordine minorita sia un'eccezione, una vera differenza nel vivace mondo culturale dell'epoca è testimoniato continuamente ed è mosso da una vera e propria esigenza di riconoscimento e differenziazione. Basti pensare che in un piccolo passaggio in cui Salimbene parla della solarità dei fiorentini, egli riesce a introdurre il giudizio che questo popolo ai suoi occhi, ozioso e giocondo, dà sui minoriti:

Unum vero pretereundum non est, quod Florentini non habent malum exemplum, si aliquis Ordinem fratrum Minorum egreditur, immo excusant eum dicentes: «Miramur quod tantum ibi stetit, cum fratres Minores sint homines desperati, qui diversimode se affligunt»,²²¹

Il brano che dovrebbe mettere in rilievo quanto i fiorenti «sunt valde solatii homines» diventa invece l'occasione per porre l'accento, anche in maniera compiaciuta, sulla vita difficile dei francescani, la cui scelta eventuale di abbandonare l'ordine non desterebbe alcuna meraviglia, agli occhi dei contemporanei, vista la vita disperata che conducono. Il brano continua con un ironico giudizio dei Fiorentini anche rispetto ai Domenicani, ed è evidente la divertita partecipazione di Salimbene a tali motti, a proposito dei quali esprime un allegro giudizio persino sul loro dialetto.

²²¹ Ivi, p. 117.

Tuttavia, attraverso questo breve e vivace spaccato sulle diversità culturali locali, Salimbene focalizza l'attenzione in maniera precisa sulla peculiarità dell'ordine minorita: la povertà. Egli, che pure è un entusiasta sostenitore del suo ordine, mostra spesso e in vari modi una certa insofferenza verso quegli aspetti più radicali della vita francescana. Si ricava l'impressione che Salimbene faccia in effetti una estrema fatica a seguire le ammonizioni di una così radicale esperienza di vita. Tale atteggiamento fa parte di quel mondanismo che Cinzio Violante aveva analizzato nella personalità di Salimbene²²², concretizzato da principi tutt'altro che ascetici quali la *curialitas*, la *mezura*, la *liberalitas*, il *solaz*, in un gioco sottile tra ideali cortesi e aristocratici, motivi profetici e spirituali, e gusto narrativo popolaresco. Tratti che conferiscono alla cronaca una fisionomia complessa e articolata. In effetti, la sua adesione a certi principi è sofferta, rotta qua e là da duri richiami alla regola se non, a volte, da vere e proprie lamentele, quasi come se l'autore volesse comunicare che proprio nella sottomissione a tali regole si nasconde il valore reale di un frate mendicante. Se così non fosse, non sarebbe difficile immaginare Salimbene accanto a quelle immagini del mondo aristocratico e brillante del quale sente in qualche modo di fare parte, quasi come se ci fosse un attrito tra il Salimbene che gli era stato affidato come nome da frate Nobile incontrato su quell'eremo nei pressi di Ancona, e quel Dionisio che sarebbe stato, se avesse scelto il nome da sé²²³.

Questo mondanismo colto, il richiamo ai principi ispiratori cortesi, diventa un ideale con il quale il cronista giudica gli stessi personaggi di spicco dell'ordine. La cortesia, ad esempio, che è una delle principali virtù di Giovanni da Parma è l'elemento di cui frate Elia è totalmente privo. L'universo mondano di Salimbene coinvolge anche gli ambienti più spirituali della sua esistenza. Tuttavia, al di fuori di questa peculiare caratteristica del Cronista, vi è anche

²²² C. Violante, *Motivi e carattere della Cronica di Salimbene*, in "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa", XXII, Firenze 1953.

²²³ Cfr. *Cron. Sal.*, cit., pp. 53 sg.

l'impegno costante di definire e mettere in rilievo il ruolo dei francescani. Egli tenta di restituire un'immagine troppo spesso ai limiti dell'ortodossia, confusa, per certi aspetti, all'interno dei giochi di potere tra papato e impero.

Salimbene, convinto sostenitore guelfo, non può lasciare indisturbato un personaggio come Frate Elia, così vicino a Federico II, non può non delimitare il gioachimismo spinto e fanatico di taluni come Gerardino o il Segalelli, non può passare sotto silenzio tutte quelle caratteristiche dell'*Ordo* che, per seguire i principi del fondatore, basati come si è detto su una *Forma vitae*, conferivano un carattere poco ortodosso e per certi aspetti radicale alla loro comunità. Nel definire costantemente questo aspetto Salimbene si serve delle prefigurazioni, perché, esse sì, sono veicolo di verità, in quante comprovate dalla storia, dagli eventi accaduti. In questa sua attitudine sta l'aspetto più affascinante del suo gioachimismo.

Per il cronista la prefigurazione dell'ordine è essenziale. Innanzitutto perché rappresenta una vera e propria eredità del linguaggio politico che si è venuto ad affermare nel corso del XIII secolo attraverso gli scontri tra la curia e la casata sveva. In secondo luogo perché proprio attraverso la profezia rivelata il cronista francescano ritrova il senso vero della nascita del suo ordine e può anche rivolgere le stesse profezie contro quel millenarismo fanatico che pure aveva trovato spazio all'interno della comunità minorita.

Come si è già detto, la parola profetica, attribuita all'Abate, dimensiona e regola la vera forma dell'ordine. Rappresentativa di questa dinamica è un passaggio della Cronaca dedicato a San Bonaventura. Dal processo a Gerardo di Borgo di San Donnino, come si è visto, Bonaventura assume la guida spirituale e traccia la linea teoretica del francescanesimo guelfo che si contrapponeva all'ala più radicale, ma che ne assorbiva comunque i tratti caratteristici e più funzionali. Salimbene, al fine di operare un discrimine tra la *fatuitas* del popolo cristiano rispetto alle credenze sull'Anticristo e la giusta interpretazione delle

Sacre Scritture fa citare Gioacchino da Fiore dallo stesso Bonaventura, il quale approva in maniera misurata l'interpretazione dell'apocalisse giovannea²²⁴.

L'allora generale dell'ordine – il brano è inserito, in effetti, in una sequenza narrativa relativa ai fatti del 1248, e alle vicende giudiziarie di Gerardino, momento in cui fu eletto Bonaventura – cita nello stesso brano i testi sacri, Gioacchino da Fiore e Seneca. L'accento che viene posto, quindi, è proprio sul livello culturale di chi interpreta segni e profezie. Colui che, infatti, vuole scrutare i segni dei tempi attraverso ciò che è stato scritto, deve necessariamente essere dotato di spirito e di grande erudizione, non può avventurarsi attraverso i sentieri della parola profetica, invece, chi si abbandona a facili entusiasmi e pretende di stabilire un nuovo ordine del mondo attraverso l'affidamento di ruoli nella storia della salvezza a determinate figure secondo una precisa quanto improbabile tempistica.

La profezia si avvera nella storia ma essa non è solo espressione passata dei tempi futuri, anzi è tanto più collegata al presente, in quanto ne diventa normativa. Continuamente Salimbene si aiuta con le prefigurazioni gioachimite per sciogliere ragionamenti e comprendere eventi. Un esempio è costituito dal passo a conclusione di un lungo ragionamento sulle differenze tra gli ordini, in cui Salimbene evidenzia la vocazione clericale rispetto ai Minoriti. Dopo aver affrontato un discorso complesso sul diverso linguaggio usato dalle due confessioni egli scrive:

²²⁴ Cfr. ivi, p. 385: «Et addidit frater Bonaventura dicens: "Beatus Iohannes in Apoc. in persona Domini dicit, XI: *Dabo duobus testibus meis, et prophetabunt dies mille ducentos amcti saccis*. Quod quamvis primo et principaliter de Enoch et Helia intelligatur, tamen abbatis Ioachym expositio non videtur incongrua, qui hoc de duobus Ordinibus, scilicet fratrum Minorum et Predicatorum, luculenter exposuit, contra quos, ut ipse dicit, tempore Antichristi populus Christianus insurget; de quibus dicit: *Et habitantes terram gaudebunt super illos et iocundabuntur et munera mittent invicem, quoniam hi duo prophete cruciaverunt eos qui habitant super terram*. Quod de duobus Ordinibus iam predictis, scilicet Minorum et Predicatorum, exponit Ioachym abbas. Que omnia dicit complenda tempore Antichristi"».

Et nota quod abbas Ioachim, cui Deus revelavit futura, dixit quod Ordo Predicatorum debebat pati cum Ordine clericorum, Ordo vero Minorum durare usque ad finem.²²⁵

Ci troviamo, come nel brano sui Fiorentini, nuovamente di fronte a questa sua caratteristica di porre l'accento sulla comunità francescana grazie alle prefigurazioni. Come a dire che i Minoriti sono gente disperata, sì, ma la sola destinata alla fine dei tempi. I predicatori che pure nacquero attraverso la stessa luce profetica dovranno patire assieme ai chierici, al vecchio e spesso corrotto mondo cattolico. Questo aspetto appare di grande rilevanza poiché in questo caso Salimbene introduce l'elemento cruciale del ruolo storico all'interno dell'ordine salvifico. Per questo Salimbene è così duro nei confronti di quella corrente interna all'ordine che creò scompigli e che mise la sua comunità d'appartenenza in una scomoda posizione nei confronti delle istituzioni.

Egli usa in effetti Gioacchino contro gli stessi suoi seguaci: le prefigurazioni sono alla base del riconoscimento che le due comunità incarnate in Minori e Predicatori sono quelle volute da Dio. Proprio per questo, egli si oppone in maniera piuttosto netta alle esperienze di vita apostolica come quella creata da Gerardo Segalelli, fondatore di una setta, detta degli Apostolici, appunto, che fu condannata come eretica nel 1286 da Onorio IV e probabilmente prima che Salimbene lasciasse alla pagina la sua disapprovazione sul personaggio.

Il Cronista espone, come suo uso, le ragioni per le quali una figura come Segalelli doveva essere allontanato dagli ambienti religiosi con cui disperatamente cercava contatto. In un altro passo, dedicato proprio al sorgere

²²⁵ Ivi, p. 842. La frase segue a queste parole: «Cum enim quidam episcopus in extremis laboraret, et clerici sui inquirerent ab eo quem episcopum habituri essent post ipsum, tale eis dedit responsum: "Post Constantium mulionem, post mulionem fullonem, post fullonem nullum. O te, Aquine, et hoc habes". Et omnia supradicta vera reperta sunt, sicut beatus Gregorius exponendo demonstrat».

del movimento apostolico, Salimbene lascia una importante dichiarazione relativa all'origine di tali movimenti religiosi: secondo il Parmense, infatti, tutte le comunità che sorgevano in quegli anni, spinte dall'ondata spiritualistica di matrice gioachimita, cercavano di imitare i Francescani. La frase che usa il cronista è molto forte: «Quicumque volunt noviter congregationem aliquam facere, ab Ordine beati Francisci aliquid semper usurpant»²²⁶.

Egli ritorna con vigore sul tema dell'originalità e della novità vera rappresentata dal suo ordine – un motivo costante nella sua opera – dimostrando come la tendenza generale delle correnti spiritualistiche e i tentativi delle nuove esperienze di comunità che intendevano reclamare un qualche ruolo nella storia della salvezza dovevano necessariamente confrontarsi con l'ordine francescano, usurparlo, per così dire, di quei caratteri originali inconfutabili. Tra queste caratteristiche, seguendo la spiegazione, che lo stesso Salimbene inserisce alcune pagine dopo, vi è proprio la prefigurazione. In più, in questa sequenza narrativa, che si dilunga proprio sulle prefigurazioni, lo Storico scrive:

Per hoc autem quod sequitur: *Alienigena non miscebitur vobis et cet. usque ibi: Si quis extermus accesserit, occidetur*, datur intelligi quod Ghirardinus Segalellus cum suis Apostolis non debet se intromittere de officio istorum duorum Ordinum, quoniam isti sunt illi duo Ordines qui prefigurati in Ieremia fuerunt sub nomine piscatorum et venatorum, sicut abbas Ioachym dilucidavit aperte.²²⁷

Gerardino e i suoi seguaci non devono intromettersi negli uffici degli Ordini mendicanti perché proprio e solo questi furono prefigurati dal profeta Geremia, come l'Abate Gioacchino ha chiaramente spiegato. Il riconoscimento

²²⁶ *Cron. Sal.*, cit., p. 369.

²²⁷ *Cron. Sal.*, cit., p. 420.

del ruolo storico-sociale avviene attraverso l'indicazione profetica. Assicurare ai Minoriti la sovrapposizione dell'ordine con quelli prefigurati da Gioacchino significa destinarli alla guida spirituale della nuova età. Tuttavia se queste forze continuavano a spingere verso direzioni sempre più radicali vuol dire che una tale sete di novità non era ancora stata estinta. In ogni caso, Salimbene revoca, per sé e per i suoi, il diritto di essere riconosciuto nelle profezie. Quel ruolo primario nella storia della salvezza, che è diventato ruolo storico, spetta a loro e non ad altri.

La sequenza continua sulla metafora dei due ordini come cacciatori e pescatori. Per Salimbene il ruolo dei Minoriti è sicuramente quello dei pescatori (che oltretutto richiama la stessa comunità d'appartenenza di Cristo), mentre i cacciatori si addicono di più ai Domenicani, prefigurati in Esaù che fu, per l'appunto, cacciatore.

Qui il cronista tenta di svincolarsi dall'*auctoritas* di Gioacchino, in quanto, dice testualmente, «non lo leggo più da molti anni». Tale dichiarazione testimonia effettivamente la natura del suo distacco da Gioacchino, che non legge più probabilmente, ma attraverso la cui interpretazione continua a filtrare il reale. Tanto più che, nonostante il proposito di lasciare da parte per un momento la sua dottrina e tentare di esporre da solo le motivazioni alla base della differenza tra i due ordini, Salimbene non resiste e lo cita nuovamente a supporto.²²⁸

Quale forma allora può assumere quel rifiuto netto della filosofia di Gioacchino da Fiore nel Parmense considerando questi aspetti, se non quella che tale rifiuto non sia in realtà solo misura di un'entusiastica adesione? C'è da considerare, oltretutto, che ancora verso la fine della Cronaca, a distanza di circa

²²⁸ *Ibid.*: «Salva expositione abbatis Ioachym, quam non legi multi sunt anni, videtur michi quod ista particula ultima, in qua de venatoribus agitur, Ordini magis congruat sancti Dominici quam sancti Francisci, non solum quia in Esau significatus fuit Ordo ille, qui fuit vir venator et qui filias Heth accepit uxores, scientias scilicet seculares, sicut predictus abbas exponit».

trent'anni dalla morte dell'Imperatore, Salimbene continua a riportare le prefigurazioni dell'ordine con il medesimo slancio che ha caratterizzato le prime pagine dell'opera. Quasi verso la fine è possibile leggere un brano come questo:

Et de fratribus Minoribus et Predicatoribus in expositione Ieremie dicit abbas Ioachym: «Isti duo Ordines simpliciter et humiliter nascentur Ecclesie, sed processu temporis acriter increpabunt et arguent fornicariam Babilonis». Unde scriptum est, Prover. 24: *Qui arguunt laudabuntur, et super ipsos veniet benedictio*. Nota quod pro «fornicaria Babilonis» potest intelligi omnis anima mortaliter peccans. Iterum de istis duobus Ordinibus abbas Ioachim dixit: «Videtur michi quod unus» (scilicet ordo) «indifferenter colligat botros terre, clericos et laicos incorporando Ecclesie, alter vero solummodo primitias eligat clericorum».²²⁹

Dopo la morte di Federico II, dopo il 1260 e verso la fine della sua opera, Salimbene continua a battere sulla prefigurazione dei due ordini: essa è assolutamente necessaria al cronista per prendere posizione e sostanziare la propria prospettiva storica. Dopotutto la scelta di entrare a far parte dei Francescani fu scatenata dalla visione, ancora fanciullo, del movimento dell'Alleluia, come si è già detto. La storia personale, legata a quella universale, è un chiaro segno di una nuova attitudine storiografica, fondata proprio su questo interesse ad afferrare il proprio tempo e a comprenderne lo svolgimento e i fini cercando di inserirli in un disegno più ampio. L'esperienza storica e l'attività storiografica s'inseriscono in un cosmo di significati in cui l'evento è sempre veicolo di conoscenza.

Le reminiscenze gioachimite di Salimbene non sarebbero complete se ci si volesse fermare alle prefigurazioni. Un ruolo simile, una controparte, in

²²⁹ Ivi, p. 933.

effetti, è giocata dalla rappresentazione della casata sveva e in particolare da Federico II. Anche qui la storia personale si intreccia con i segni dei tempi. L'Hohenstaufen nella vita di Salimbene gioca subito un ruolo importante e coerente con quello assegnatogli dalla propagandistica guelfa. Quando il Parmense narra della sua scelta di entrare nell'Ordine, segnata, come sappiamo, dalle controversie con Guido de Adam, fornisce dei dettagli che contribuiscono ad accentuare la tensione drammatica della situazione. Il padre di Salimbene, infatti, che vantava amicizie negli ambienti vicini all'imperatore, aveva chiesto proprio a Federico II di intercedere per riportare il figlio alla potestà familiare. Di questo, Salimbene viene a sapere alcuni anni dopo, quando Frate Illuminato, allora segretario di Frate Elia, gli mostrò la lettera imperiale trascritta di suo pugno, come sempre aveva fatto per le più belle lettere inviate al ministro generale. La lettera iniziava così: «Per mitigare le pene di Guido de Adam». Nel narrare tali eventi Salimbene mostra certamente compiacimento²³⁰, nonché una particolare attenzione, soprattutto per quanto riguarda la circostanza relativa alla scoperta della lettera. Il cronista spiega, infatti, che Frate Illuminato l'aveva riposta con cura in una sua cartella e che la missiva gli fu mostrata per sua stessa mano, quasi a voler sciogliere nel lettore l'eventuale dubbio che potesse aver esagerato se non addirittura fantasticato. Tutta questa semplice narrazione ci mostra con sobrietà come l'entrata nell'ordine di Salimbene sia stata dal cronista stesso vissuta in maniera simbolica.

Si è già fatto cenno all'equazione che accomuna Francesco con Salimbene e Bernardone a Guido. Inoltre, al momento della sua accettazione, Frate Elia non era presente, proprio perché doveva incontrare l'imperatore, quello stesso imperatore che si sarebbe adoperato per portarlo fuori dal convento, fuori dalla salvezza. Non appare certo un caso l'assenza dell'odiato Elia, l'errante e affaccendato "Frate Mosca", come lo aveva epitetato Bonaventura²³¹, al

²³⁰ Ivi, p. 54.

²³¹ Ivi, p. 236.

momento del suo primo contatto con l'ordine; così come apertamente simbolico è l'interessamento del temuto nemico della Chiesa alle richieste di suo padre: come se, nella sua vicenda privata, nella sua personale storia della salvezza, giocassero le stesse forze che si fronteggiavano sul mondo intero.

In generale, Salimbene è affascinato dalla figura dell'imperatore, rispetto al quale mostra spesso un atteggiamento ambivalente, che lo rende capace di ritrarlo come il peggiore dei nemici e contemporaneamente concedergli elogi e parole di ammirazione. Sicuramente per certi aspetti il giudizio su Federico II è mitigato dal fatto che lo Svevo era già morto quando Salimbene ha cominciato la sua cronaca. Per cui, seppure essa non sia completamente priva di quei toni allarmati, dalla forza comunicativa tipica della polemica antighibellina, si nota comunque una tendenza a relativizzare e ad ammorbidire quei commenti faziosi e pungenti che gli sono tipici.

La letteratura critica sul rapporto tra Salimbene e Federico II è numerosa. Inoltre, in quanto fonte eccezionale, la Cronaca è stata ampiamente usata e discussa per coprire in maniera esauriente il racconto delle battaglie tra l'Impero e i Comuni settentrionali, anche perché offre molti particolari curiosi che non restano confinati nell'aneddotica ma che danno un contributo significativo sul rapporto tra la figura dell'Imperatore e la mano che ne esegue il ritratto, quella di Salimbene, appunto. Sarà utile dunque evocare in questa sede solo i tratti più utili ai fini di quest'analisi, senza ripercorrere i numerosi luoghi della Cronaca dedicati alle azioni e alla personalità di Federico II. La centralità di tali argomenti, messa in relazione con la famosa affermazione di Salimbene, che segna la sua abiura del gioachimismo, crea un attrito e manifesta l'esigenza di una riconsiderazione. Se si intendesse, infatti, tale ripudio svincolato dalla narrazione, esso finirebbe con lo sconfessare un po' il Cronista, il quale apparirebbe più vanamente impegnato a non voler cedere alla lusinga delle profezie sullo Svevo che ad abbandonarsi sinceramente a tali credenze.

Uno dei primi brani dedicati a Federico è quello relativo alla morte di Innocenzo III, sotto il cui pontificato si era conosciuto un periodo di pace e tranquillità destinato presto ad essere turbato, una sequenza narrativa che accorpa gli avvenimenti tra il 1212 e 1216, tra i quali Salimbene annovera una carestia così atroce che le madri erano costrette a divorare i propri figli, una carestia che curiosamente interessa proprio la Puglia e la Sicilia, quasi a monito del futuro perverso reggente che le terrà a dominio²³². Tale passo è uno dei più famosi di Salimbene sullo Hohenstaufen, con quella sequenza serrata di aggettivi: pestifero, maledetto, scismatico, eretico ed epicureo, destinati a rimanere impressi nella memoria storica e che conferiscono alla narrazione un tono decisamente ingiurioso.

Floruit et vigit Ecclesia suo tempore retinens principatum super imperium Romanum et super cunctos reges et principes universe terre. Verumtamen principium maledictionis et dissensionis inter Romanum imperium et Ecclesiam ipse fuit cum suis imperatoribus Octone quarto et Friderico secundo, quem exsavit et filium nominavit Ecclesie. Ipse vero Fridericus fuit homo pestifer et maledictus, scismaticus, hereticus ed epycurus, corrumpes universam terram, quia in civitatibus Ytalie semen divisionis et discordie seminavit, quod usque hodie durat, ita ut de patribus filii, iuxta illud propheticum Eze. 18, conqueri possint: *Patres comederunt uvam acerbam, et dentes filiorum obstupescunt*. [...] Ideo verificatum videtur in Friderico verbum abbatis Ioachym, quod dixit Henrico imperatori, patri eius, querenti de filio suo, cum adhuc esset puer, qualis esset futurus. Respondit: «Perversus puer tuus, nequam filius et heres tuus, o princeps. Ha Deus! Turbabit terram et sanctos Altissimi conteret».²³³

²³² Ivi, p. 42.

²³³ Ivi, p. 43.

La Chiesa, a quel tempo florida e sovrana, era destinata ad essere turbata dall'ascesa di questo imperatore che fu al principio della maledizione e del dissenso, che corrompe il mondo, nelle cui azioni ben sono rispecchiate le parole di Ezechiele e Geremia. In questo quadro non poteva mancare la figura dell'abate Gioacchino, ritratto questa volta nell'atto stesso del profetizzare. Salimbene ci dice che in Federico si verificarono le parole pronunciate dal Florense allorquando suo padre, Enrico VI, avvicinò l'Abate per chiedergli del destino dell'erede: «turberà la terra e *distruggerà i Santi dell'Altissimo*».

Non si parla esplicitamente di Anticristo o di fine del mondo, ma la citazione di Gioacchino è desunta da Daniele e si riferisce alla quarta bestia del sogno, relativa al quarto e ultimo regno sulla terra. Non ha esplicitato il collegamento con l'Anticristo, ma in qualche modo lo ha identificato come colui che inizierà quell'opprimente quarto regno sulla terra. Come si è già avuto modo di notare nel passo sugli *impedimenta* alla dottrina gioachimita, Salimbene, convinto assertore del valore profetico dell'Abate non gli aveva, però, attribuito alcuna netta previsione o definitiva prefigurazione dell'Anticristo. Il brano continua con quello che ai quei tempi era diventato un *topos* della propaganda guelfa, ovvero il tradimento di Federico nei confronti di Papa Innocenzo III che lo aveva invece esaltato, nutrito e protetto. Salimbene scrive inoltre che con questi esempi è evidente che le indicazioni profetiche circa la discordia portata dallo Svevo «omnia impleta sunt». Anche ai tempi di Gregorio IX, relativamente alla sua elezione nel 1227, Salimbene ricorda quanto male arrecò al mondo Federico per il suo battagliare con la Chiesa, concludendo nuovamente: «Hoc est quod abbas Ioachym de Romanis pontificibus dixit, videlicet quod "aliqui conabuntur in principes, aliqui ducent pacificos suos dies"»²³⁴.

Salimbene trova una discendenza matrilineare nella degenerazione di Federico, non esita infatti a definire Costanza *perversa mulier*, capace di portare

²³⁴ Ivi, p. 50.

turbamento in tutta la sua famiglia²³⁵. Anche in questo caso il Cronista riprende i motivi più classici della propaganda antifedericiana, questa volta citando a supporto Merlino, che aveva predetto la nascita insperata e inaspettata del *Puer*²³⁶, poiché ella infatti era già piuttosto anziana. In questo brano Salimbene ricorre a ragioni di carattere genetico, verrebbe da dire, della maledizione che Federico fu per la politica ecclesiastica. Eppure il Cronista mostra di credere (o comunque mantiene un certo grado acquiescenza) a quella tradizione che vorrebbe Federico II come figlio illegittimo, adottato o rubato, per porre fine alle voci sulla sterilità di Costanza.

Significativo è il brano in cui Salimbene porta in scena Giovanni di Brienne che, scoperto l'inganno di un invito a giocare a scacchi da parte dell'imperatore che sperava di intrattenerlo mentre sotto suo comando gli veniva assassinato il figlio, lancia l'accusa o piuttosto la maledizione, riportata da Salimbene in dialetto francese e gli ricorda di essere «fi de becer!»²³⁷. Di fronte a tale insulto Federico non osa rispondere. Si tratta di una magistrale sequenza drammatica che insinua il dubbio atroce, in tutta la potenza teatrale della scena rappresentata, che Federico sapesse e covasse un'intima contrizione per la sua reale umile origine.

²³⁵ Ivi, p. 522.

²³⁶ Ivi, p. 59.

²³⁷ *Ibid.*: «primum, quia bene consueverunt talia facere mulieres, ut pluries reprisse me recolo; secundum, quia Merlinus ita scripsit de eo: "Secundus Fridericus insperati et mirabilis ortus"; tertium, quia rex Iohannes, qui fuit rex Ierosolimitanus et socer imperatoris, quadam die irato animo et fronte rugosa in Gallico suo appellavit imperatorem beccarii filium, pro eo quod Guauterottum consaguineum suum volebat occidere. Et quia cum veneno non poterat, cum gladio debebat, quando cum imperatore ad ludum scacchorum sederet. Timebat enim imperator ne quando aliquo casu regnum Ierosolimitanum devolveretur ad istum. Quod regem Iohannem non latuit. Qui ivit et accepit nepotem per brachium, qui cum imperatore ludebat, et amovit eum a ludo et acriter imperatorem redarguit, dicendo in Gallico suo: "Fi de becer diabele!". Et timuit imperator, nec ausus fuit dicere quicquam». Il brano è inserito quasi come a supporto della profezia di Merlino.

Al di là di questi spazi, numerosi nell'opera, di vera e propria diffamazione, che Ludovico Gatto interpretava come una sovrastruttura²³⁸ irrinunciabile che si insinuava in maniera automatica nella mente dello Storico, bombardata dalla propaganda antisveva, Salimbene mostra una certa cura nell'iscrivere la casata tedesca in questa aura di maledizione. Il passo sui genitori di Federico continua come un'istantanea della vita familiare, ritraendo rapidamente la discordia tra i coniugi e commentandola, nel consueto stile del Parmense, con citazioni sacre e profane. I commenti pubblici sono articolati secondo le estrazioni sociali: mentre sapienti e letterati, citando i dogmi ecclesiastici affermano che «*Isti non sunt vir et mulier bene sibi consentientes*», scaltri *Ioculatores* possono notare invece come «*Si quis modo diceret regi scaccum, regina non defenderet eum*». Dopo queste annotazioni sul lignaggio fridericiano Salimbene conclude:

Igitur imperator Henricus finaliter totum regnum occupavit et maiores destruxit et secundum morem imperatorum Theutonicorum multipliciter Ecclesiam impugnavit. Post hec ultimum diem clausit, et remansit Fridericus secundus, pupillus eius, in manu Ecclesie, quem nutritiv et exaltavit, sperans quod melior patre foret. Sed qualis pater talis filius, et etiam longe deterior fuit inventus.²³⁹

Enrico VI non fu dunque perverso quanto il (presunto) figlio e la sua stirpe futura. Anzi, Salimbene ce lo presenta addirittura come amico di Gioacchino da Fiore, in una lunga sequenza relativa al 1250, anno a cui Salimbene riserva quasi un quarto della sua cronaca, e dedicata in particolare alle profezie intorno alla figura dello Hohenstaufen. Dalla notizia della morte

²³⁸ L. Gatto, *Federico II nella Cronaca di Salimbene de Adam*, in AA.VV., *Federico II e le nuove culture*, Atti del XXXI Convegno storico internazionale, Todi 9-12 ottobre 1994, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1995, p. 511.

²³⁹ *Cron. Sal.*, cit., p. 523.

dell'imperatore il cronista per gran parte dell'opera intervalla la descrizione degli eventi con la spiegazione delle più svariate tradizioni profetiche, come se cercasse di reinterpretare quei segni che avevano chiaramente indicato Federico II e l'intera casata come foriera dell'apocalisse, e tentasse attraverso questa nuova luce di comprenderli e spiegarli, preservandoli attraverso una decisa opera di razionalizzazione e adattamento. S'intensificano le prefigurazioni sugli ordini, soprattutto rispetto al loro ruolo futuro nella storia del mondo ed è in questo contesto che si trovano le notizie sull'origine di Federico, tra cui la breve nota sull'amicizia di suo padre con l'Abate fiorense.

Dopo aver spiegato il contenuto dei *Dicta Merlini* rispetto alla figura del Barbarossa e del nipote, Salimbene introduce l'appunto relativo ai rapporti tra Enrico VI e Gioacchino, quasi come se volesse riempire con Enrico VI, in quanto figlio di Federico I e padre dell'Imperatore, quel tassello mancante riguardo alle profezie che circolavano sulla casata. Egli, nel narrare dell'amicizia tra Enrico VI e l'Abate, non fa riferimento all'episodio, fortemente simbolico, contenuto nella *Vita* dedicata a Gioacchino da Fiore, del rimprovero di quest'ultimo al sovrano e del conseguente consiglio, formulato dal Profeta sulla base della prefigurazione di Enrico nel Re di Babilonia, di lasciare l'assedio di Napoli e di tornare più in là nel tempo. Secondo questa strategia, così come avvenne, Enrico sarebbe rientrato vittorioso e avrebbe ottenuto il regno senza spargimenti di sangue²⁴⁰.

Salimbene fa invece riferimento, come era prevedibile, al falso della lettera dedicatoria a Enrico del *Super Hieremiam*, che la propaganda pontificia voleva accompagnasse il commento pseudo gioachimita²⁴¹. La lunga sequenza narrativa accorpa anche le profezie di Michele Scoto relative al futuro delle città settentrionali. In generale, come si è detto, l'intero spazio dedicato al 1250 è pervaso da profezie di varie derivazioni e racconti curiosi, tratteggi vividi della

²⁴⁰ Cfr. *Vita b. Joachimi abbatis*, in H. Grundmann, *Zur Biographie Joachim von Fiore und Rainer von Ponza*, in «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», 16, 1960, pp. 189 sg.; cfr. anche G.L. Potestà, *Il tempo dell'Apocalisse*, cit., pp. 245 sgg.

²⁴¹ Cfr. *Cron. Sal.*, p. 524.

personalità di Federico, intervallati da grandi categorie interpretative di matrice biblica.

Alla fine della trattazione degli eventi del 1250, in effetti, Salimbene giungerà ad una puntuale spiegazione dell'interpretazione gioachimita dell'Apocalisse, elencando le teste del dragone e paragonandole ai vari eventi succedutisi nel corso della storia. Arrivato alla testa che era stata accomunata, per cinquanta anni, e con grande sicurezza, alla figura di Federico II, Salimbene lascia cadere ogni altro riferimento, attribuendola genericamente al prossimo Anticristo. Al brano segue poi la spiegazione secondo la quale gli Ordini mendicanti sono destinati a salvare il mondo²⁴².

L'avvenimento che, tuttavia, ha destato più turbamento nell'animo di Salimbene è, come si è già detto, la morte dell'Imperatore. Una notizia che all'interno della Cronaca viene data più di una volta, caratterizzata a seconda del momento da uno specifico commento²⁴³. La prima notizia mostra un parallelo tra le dieci piaghe d'Egitto, i dieci corni della bestia dell'apocalisse e i dieci *infortunia Friderici secundi*. Successivamente il Cronista spiega le difficoltà relative alla sua tumulazione, complicata da mirate strategie politiche che resero difficile nell'animo dei contemporanei credere a tale notizia. Salimbene, infatti, chiude il brano in questo modo:

Hic fuit quod multi crediderunt eum non esse mortuum, cum vere mortuus esset; et ex hoc impletum fuit Sibille vaticinium, que dicit: «Sonabit et in populis: 'Vivit' et 'Non vivit'» et permittit quod mors eius abscondita.²⁴⁴

²⁴² Cfr. *ivi*, pp. 636-640.

²⁴³ Cfr. *ivi*, pp. 441; 504 sgg.; 526; 648; 658; 784.

²⁴⁴ *Ivi*, p. 505.

Più avanti Salimbene ritornerà sulla notizia e darà prova ancora una volta della sua abilità e della sua attenzione al calcolo. Possiamo, infatti, notare che «v'è sempre nella cronaca e pure in questo caso la notiamo, la compiacenza di ricavare da una data la corrispondenza simbolica»²⁴⁵ e nel caso eclatante della scomparsa del grande antagonista politico non poteva essere diversamente.

Mortuus est autem in festo sancte Cecile virginis, anno Domini MCCL, et in tali festo fuerat coronatus, MCCXX. Aliqui dixerunt quod in festo sancte Lucie ultimum diem clausit. Quod si verum fuit, non vacat a misterio. Beata enim Lucia astanti Syracusano populo dixit: «Annuntio vobis pacem Ecclesie Dei datam, Dioclitiano de regno suo eiecto et Maximiano hodie mortuo». Simili modo, cum Fridericus obiit, multa mala cessaverunt de mundo.²⁴⁶

Il brano si conclude, secondo l'abito retorico dell'autore, con una serie di citazioni, ma ciò che in questo caso è degno di rilievo è la deformazione storica, la completa non curanza del preciso dato temporale rispetto al valore simbolico e al messaggio da veicolare. Salimbene, infatti, accredita la morte dell'imperatore per il 22 di novembre nel giorno di Santa Cecilia, data simbolica perché esattamente trent'anni prima Federico era stato incoronato Imperatore. Lo storico precisa che molti fanno risalire la sua morte al 13 dicembre e, incredibilmente, anche in questo caso, giorno della festa di Santa Lucia, egli riesce ad inserire un dato simbolico.

Una notizia, quella della morte di Federico II, da rielaborare, da fare propria e iscrivere in quell'ordine del mondo così ben predisposto dalle più svariate prefigurazioni. Una notizia alla quale Salimbene, dice, inorridì e a stento riuscì a credere e che avrebbe bollato facilmente come falsa, se non

²⁴⁵ L. Gatto, *op. cit.*, p. 516.

²⁴⁶ *Cron. Sal.*, p. 506.

l'avesse udita pronunciata *ab ore Innocentii pape* davanti all'intero auditorio ferrarese²⁴⁷. Certo Salimbene non fu l'unico a rimanere incredulo di fronte a quella notizia ed infatti riporta che intorno al 1284 si diffonde la voce di un falso Federico che era stato avvistato in Germania²⁴⁸. Tale affascinante leggenda sarà una vera e propria costante nelle cronache successive e gli avvistamenti di falsi Federico saranno così numerosi da diventare un «mitologema» della figura dell'Imperatore, così come era accaduto già per altri sovrani²⁴⁹.

Item, millesimo supraposito, insonuerunt rumores quod Fridericus secundus, qui condam fuerat imperator, in Alamannia viveret; quem sequebatur Theotonicorum maxima multitudo, quibus larga manu faciebat expensas. Et adeo invaluerunt et divulgati fuerunt isti rumores, quod pluries civitates Lombardie miserunt speciales nuntios ad videndum et cognoscendum utrum ita esset necne. Etiam marchio Hestensis misit nuntium specialem. Aliqui etiam Ioachite aliquam abhibebant fidem, quod possibile esset pro eo quod Sibilla dicit: «Oculos eius morte claudet abscondita» (scilicet Gallicana gallina) «suevivetque; sonabit et in populis: 'Vivit' et 'Non vivit', uno ex pullis pullisque pullorum superstite». Merlinus etiam de eo dicit: «Bis quinquagenarius lene tractabitur». Quod exponebant Ioachite hoc modo: «Bis quinquaginta faciunt centum», quasi volente quod centum esset annorum. Sed nichil fuit. Processu enim temporis repertum est quod quidam baratator et trufator erat qui talia simulabat ad lucrum; et sic tam ipse quam sui sequaces ad nichilum sunt redacti.²⁵⁰

²⁴⁷ Ivi, p. 251.

²⁴⁸ Ivi, p. 784.

²⁴⁹ Cfr. R. Delle Donne, *"Aus dem Ewigjungen der Greis"*, cit.; N. Cohn, *I fanatici dell'Apocalisse*, Milano 1976, pp. 137-163.

²⁵⁰ *Cron. Sal.*, p. 784.

In questo caso, tuttavia, Salimbene si mostra molto distaccato da tale notizia, pur riproponendo immediatamente la tradizione profetica da cui l'evento traeva giustificazione, e dandogli una certa rilevanza. Egli scredita la notizia ricorrendo allo smascheramento del *trufator* che per lucro, beandosi della disposizione d'animo a credere a tali profezie, si fingeva essere l'imperatore ritornato, o più probabilmente ancora vivo. Nella tradizione trecentesca e in quella posteriore ancora, infatti, il mito del ritorno federiciano simboleggia il ritorno dagli inferi. In questo caso le profezie di Gioacchino e di Merlino relative ai cento anni come doppio cinquantennio (e si noti che Federico morì a circa cinquant'anni) lascia supporre che si poteva ancora credere ad un Federico mai morto e non ad un vero e proprio ritornante. «Ma nulla di fatto», scrive Salimbene misto a dispiacere e delusione: il fanatismo di tali credenze reca infatti la possibilità agli scaltri di approfittarsene e la notizia ancora una volta gli dà la possibilità di utilizzare un esempio tangibile per mostrare l'importanza di una corretta esegesi profetica.

In sostanza rimane che, seppur disattese le aspettative riguardo all'Anticristo, Salimbene, attraverso le profezie, ha potuto verificare che Federico II apportò veramente duri scossoni all'universo cristiano ed è possibile in ogni caso constatare la portata delle sue azioni attraverso la storia. Egli gli rimprovera di aver turbato la pace, del papato e dell'Europa intera. Le controversie con la curia, le guerre scatenate nell'Italia settentrionale cara al Cronista, persino le sue imprese in Terrasanta, furono compiute senza avere presente la pace dei suoi territori. Un concetto, questo, fondamentale nell'analisi sui rapporti tra Federico II e Salimbene e sulla situazione italiana dell'epoca: innanzitutto perché ci mostra il volto scomposto di un territorio spaccato in due dalle lotte tra il papato e l'impero, un'immagine che inevitabilmente coinvolge lo spettro della storia futura del paese, nel senso che è possibile scorgere attraverso il resoconto storico i primi segni di stereotipi e pregiudizi alimentati dalla propaganda delle parti; in secondo luogo, evidenzia come proprio i

pregiudizi sull'Imperatore abbiano coinvolto necessariamente la percezione degli eventi, rendendo le parti in lotta più aspre e nette.

In Federico, se non si rivela la fine dei tempi, si agita comunque lo spirito maligno dell'Anticristo in quanto portatore di discordia. Il cronista, pur di mantenere questa immagine, non esiterà a ricorrere anche a consapevoli deformazioni storiche: è il caso del racconto della battaglia di Cortenuova e del carroccio, recante le insegne comunali, che fu lasciato nelle mani dell'Imperatore e da lui portato a Roma in gran trionfo; scrive il cronista: «Romani combusserunt illud in vituperium Friderici»²⁵¹. Ma un'epigrafe ancora esistente testimonia che la vittoria fu accolta in maniera tutt'altro che oltraggiosa e il bottino simbolico fu posto in Campidoglio. «Evidentemente – va rilevato – all'autore non piacque avvalorare la notizia secondo la quale i Romani avrebbero esaltato una vittoria imperiale, e ciò non perché egli si proponesse di difendere i Comuni del nord, ma perché sembrò inaccettabile da parte dell'*Urbe* papale e dei suoi amministratori, l'esaltazione di un imperatore considerato come “Anticristo” nella letteratura escatologica»²⁵². Sicuramente il dono non fu accolto all'unanimità con buona predisposizione, difatti una lettera dell'imperatore evidenzia la sua preoccupazione relativa alla conservazione del bottino, ma è altresì evidente che Salimbene non poteva distaccare da Federico II l'immagine di sovrano avido e litigioso, propenso ad accaparrarsi più che altro i possedimenti pontifici e seguito principalmente da Siciliani, Pugliesi e Saraceni: quest'ultimi, soprattutto, rappresentano una costante del seguito imperiale e il cronista lo sottolinea spesso.

In un altro passo famoso della *Cronica* Salimbene conta almeno dodici *Infortunii* causati dall'Imperatore (più avanti, come si è visto, diventeranno dieci, numero più adattabile a corrispondenze escatologiche), in quello che è un vero e proprio elenco dei castighi e delle disgrazie conseguenti all'operato

²⁵¹ Ivi, p. 135.

²⁵² L. Gatto, *op. cit.*, p. 519.

dell'imperatore attraverso i quali emergono le accuse più gravi e reiterate, quella di turbare la pace e di non aver fede.

Istiis decem infortuniis Frederici imperatoris condem possumus addere adhuc duo, ut duodenarium numerum habeamus. Primum, quia excommunicatus a papa Gregorio nono fuit. Secundum, quia Ecclesia regnum Sicilie ei conabatur auferre. Et hoc sine culpa sua non erat. Cum enim misisset eum Ecclesia ultra mare ad Terram Sanctam recuperandam, pacem cum Saracenis fecit sine Christianorum utilitate. Insuper et nomen Machometti fecit in templo Domini publice decantari, sicut in alia cronica posuimus, ubi descripsimus XII scelera Friderici.²⁵³

Provocatore di discordia e sacrilego: il cronista si diverte a ritrarre Federico nelle situazioni più varie a dar prova di tali caratteristiche. Altrove egli lo accuserà in maniera diretta di superstizione. In questo caso la sua accusa è emblematica di un'interpretazione che coinvolge anche la posizione di Salimbene rispetto al fanatismo gioachimita. Nella Cronaca ben si comprende quanto sia fondamentale il concetto di superstizione che sopravvive nella sua accezione latina di *super stare*, ovvero stare sopra l'arte divinatoria, dominarla, pervertirla con una errata speculazione allo scopo di trarne, non la verità, ma la propria idea.

Il cronista elenca le più famose *superstitiones* di Federico²⁵⁴: la prima è più che altro una perversione fanatica, per la quale l'Imperatore fa amputare il pollice al notaio che aveva sbagliato una vocale del suo nome; la seconda è propria dello spirito scientifico di Federico, la famosa cattività dei fanciulli privati, appena nati, della parola e di qualunque forma di comunicazione, per

²⁵³ *Cron. Sal.*, p. 502.

²⁵⁴ Cfr. *ivi*, pp. 509 sg.

verificare quale lingua avrebbero parlato autonomamente. Federico dov  constatare con amarezza che tali mancanze furono fatali per i neonati, poich  infatti privi di quelle cure morirono tutti prima di raggiungere l'et  della parola. Ancora, tra le superstizioni si contano quelle relative alla sacrilega affermazione fatta dallo Svevo una volta avvistata la costa della Citt  Santa, quando espresse la sua convinzione circa il fatto che se il Signore avesse visto l'intera Italia meridionale, la sua terra, non avrebbe mai fatto di Gerusalemme la terra promessa. Segue il drammatico racconto passato alla storia come la leggenda di Colapesce, il giovane Nicola affogato per soddisfare la *curiositas* inestinguibile dell'imperatore. Salimbene ritrae l'imperatore in innumerevoli, perverse attivit  volte a dimostrare una qualche improbabile verit .

La superstizione di Federico sta proprio nel voler ricercare a tutti i costi le prove di credenze errate, come mostra dai suoi rapporti con Michele Scoto, di cui prova il valore di astronomo addirittura sconvolgendo l'architettura del suo palazzo, oppure l'assurdit  di voler dimostrare in maniera piuttosto macabra quale attivit , tra il sonno e il movimento, fosse pi  utile alla digestione. Insomma per Salimbene la *superstitio* di Federico   in questo desiderio di verificare il dato, che oggi definiremmo spirito scientifico, nella ricerca della verit  mossa da una curiosit  balorda e deleteria per la cavia designata dall'epicureo sovrano. Una superstizione proprio perch  ricerca erronea di una verit  blasfema con la quale si intende dominare la realt  ai fini del risultato e si perde totalmente di vista la verit  della fede.

Salimbene   sempre preoccupato di mostrare dove sia possibile trovare la giusta via della conoscenza, messa in pericolo dalla figura di questa furiosa, egotica volont  Federiciana. Una calamit  per la quale Salimbene sar  anche in grado di spiegare ai lettori «per quale motivo le parole di Isaia che parlano della distruzione di Babilonia e di Lucifero si potrebbero adattare perfettamente a

Federico II e ai suoi figli»²⁵⁵. A supporto egli riporta, in effetti, una lunga sequela di citazioni bibliche il cui adattamento alla Casata Sveva sembra perfetto. Ed è importante rilevare al proposito che Salimbene ci tiene a specificare: *Friederico et filiis eius*, una speranza disattesa alla quale però il cronista voleva ancora lasciare il tempo per compiersi.

Per quanto le aspettative di Salimbene si siano affievolite dopo la morte dell'imperatore, egli continuò a rivedere nella sua prole quella aura di mistero e di sospetto, soprattutto per quanto riguarda Manfredi, sul quale pesa l'accusa di illegittimità come già era stato per il padre, fatto che viene ricordato spesso nella Cronaca, e destinatario della stessa eredità paterna per quanto riguarda la scomunica, che fu comminata a Manfredi ben tre volte, due nel corso del 1254 da Innocenzo IV e poi dal suo successore Alessandro IV²⁵⁶. Egli viene inoltre indicato nella Cronaca come il principale artefice dell'occultamento della notizia della morte di Federico²⁵⁷. Salimbene, perfettamente in linea con la politica pontificia, non esita a definire Manfredi come un usurpatore senza scrupoli, una vipera maledetta²⁵⁸ capace di andare contro i suoi stessi familiari pur di accaparrarsi il regno. Manfredi è accusato infatti dal cronista di aver ucciso il fratello Corrado²⁵⁹ e di aver sparso ancora una falsa voce circa la morte di Corradino, di cui era vicario, per farsi incoronare. Di Corradino il Cronista non ha un giudizio così negativo: evidentemente considerava, infatti, degno erede di Federico II proprio Manfredi. Egli dipinge il giovane come bello e colto e non gli attribuisce nessuna particolare aurea profetica se non come destinatario di una predizione sul suo conto fatta da Clemente IV alla vigilia della battaglia di

²⁵⁵ Ivi, pp. 506 sg.

²⁵⁶ Ivi, p. 658.

²⁵⁷ Ivi, p. 505.

²⁵⁸ Ivi, p. 795.

²⁵⁹ Ivi, p. 684.

Tagliacozzo²⁶⁰. Il papa, infatti, figura che affascina il Cronista, in un pubblico sermone preconizza i tempi e le modalità del decesso del *filius filii Friderici*.

In definitiva Salimbene parla degli eredi federiciani in maniera più cauta, del resto non aveva più a disposizione l'apparato propagandistico e diffamatorio al quale aveva invece potuto attingere per colui che era stato designato, da una lunga tradizione, come Anticristo.

Da una parte, dunque, l'esigenza di non estinguere la voce profetica relativa alla Casata, dall'altro l'arresa di fronte al fatto che Federico non portò a termine gli atti scellerati previsti da questa stessa tradizione. Eppure in qualche modo quest'uomo, divenuto protagonista di un'epoca e di varie tradizioni a venire, pare aver suscitato nei cronisti sempre un duplice sentimento, misto di odio e di ammirazione, come se accingendosi a trattarne le nefandezze, avessero poi finito sempre anche col tesserne uno scomposto elogio. La posizione dello stesso Salimbene non fu così netta come si potrebbe pensare. Federico fu anche tratteggiato come uomo di eccezionale arguzia, *solatiosus*, *iocundus*, *delitiosus* e *industrius*, colto poeta, bello e armonioso di aspetto, caratteristiche, in effetti, tutt'altro che formali nel mondo medievale. Ma, coerentemente con il sistema di valore biblico, nonostante il Signore lo avesse dotato di tali capacità, egli peccò e poiché «qui in uno peccaverit, multa bona perdet», Federico «ab imperio depositus fuit et mala morte obiit»²⁶¹.

L'imperatore perverso, scismatico ed epicureo non fu un esempio di cattiveria, aspetto che ben si accorda invece allo stereotipo di Ezzelino da Romano contrapposto in maniera netta a San Francesco, «che fu amico di Dio come Ezzelino del diavolo»²⁶², quasi ad erigere entrambi ad emblemi del male e del bene. In un altro passo importante della *Cronica* e molto ripreso dalla tradizione critica, Salimbene opera un diretto parallelo anche con Federico II.

²⁶⁰ Ivi, p. 693.

²⁶¹ Ivi, p. 508.

²⁶² Ivi, p. 281.

Egli narra, infatti, di un'azzardata battuta di spirito fatta da Dallio, il giullare dell'imperatore e conosciuto dallo stesso Salimbene, sulla disfatta imperiale a Vittoria. Federico reagisce al motto mostrando semplicemente la sua contrizione, ma non intenzionato a punire lo *ioculatores*. Cosa che permette al Cronista di affermare «Si tale convicium Icilino de Romano dixisset fecisset eum exoculari aut certe suspendi»²⁶³.

In un altro brano della cronaca l'Imperatore, sotto la penna di Salimbene, acquista anche la capacità di meditare sulle verità testamentarie. Il Cronista narra del figlio ribelle Enrico che viene portato dal padre in catene e «affectus tedio et tristizia» decide di suicidarsi gettandosi da un precipizio:

Congregati sunt igitur principes et barones, milites et iudices, ut sepelirent eum, absente imperatore. Cum quibus etiam affuit frater Luchas Apulus ex Ordine fratrum Minorum, cuius est sermonum memoria, ut secundum consuetudinem Apulie predicaret ad funus. Et ex libro Geneseos XXII proposuit thema dicens: *Arripuit Abraham gladium, ut immolaret filium suum*. Et dixerunt iudices et litterati qui ibi eant: «talìa dicet hodie frater iste, quod imperator auferet ei caput». Sed aliter se negotium habuit. Nam ita pulcrum fecit sermonem iustitiam commendando, quod, cum commendaretur coram imperatore, voluit ipsum sermonem habere.²⁶⁴

Ciò che però finora dalla critica è stato ripreso come esempio della grandezza di Federico II, deve in questo caso confrontarsi necessariamente con l'interesse primario del Cronista: l'ordine minorita e il relativo ufficio della predicazione. Per quanto suggestiva l'immagine del sovrano che da uomo colto e intelligente intende meditare sul sermone che lo accosta ad Abramo, la centralità della scena è dedicata al frate Luca Apulo. Il minorita, infatti, riesce con la veridicità del suo sermone, con la semplice

²⁶³ Ivi, p. 516.

²⁶⁴ Ivi, pp. 122 sg.

bellezza delle sue parole a indurre l'Imperatore alla riflessione, contrariamente alle aspettative dei letterati di corte. Siamo giunti ad un punto cardine della riflessione sulla Cronaca di Salimbene, che rivela l'ultimo aspetto essenziale della sua posizione rispetto al sistema profetico gioachimita. Il suo interesse va, infatti, inquadrato in una visione più legata alla sua specifica posizione, preservando quanto si è detto finora sulle prefigurazioni dell'ordine e sulla casata sveva. I simboli del suo tempo sono perfettamente iscritti in un sistema culturale che guarda al futuro come prossimo e risolutivo, nuovo.

Propaganda antimperiale, ripensamento di profezie: ma non basta. Perché il mestiere – la predicazione – non è mai estraneo alla Cronaca. Con la sua compiuta ambizione di pervenire a una scrittura storica, l'autore va anche in cerca di nuove storie per far ridere o tremare l'uditorio, per far meditare il pubblico. Ed è proprio con la figura di Federico, nella sua dimensione a metà strada fra il tragico e il malefico, che quest'esperienza si realizza pienamente. Assurto a "tipo", il personaggio storico è oggetto di categorizzazioni che rendono il suo passaggio terreno una traiettoria ed *exempla* gli episodi selezionati della sua vita.²⁶⁵

Il racconto storico, per Salimbene, non è mai disgiunto dalla percezione del proprio tempo e dal riconoscimento del proprio ruolo all'interno della storia della salvezza e per quanto la prefigurazione degli ordini e il ruolo di Federico II siano il riflesso più evidente della filosofia della storia gioachimita essi non sono gli unici. La storia racchiude in sé il potenziale profetico e insieme lo genera offrendo nuove tipologie della predicazione nella sua magmatica proliferazione di *signa*.

²⁶⁵ O. Guyotjeannin, *Salimbene De Adam*, in *Federiciana*, Treccani online: [http://www.treccani.it/enciclopedia/salimbene-de-adam_\(Federiciana\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/salimbene-de-adam_(Federiciana)) (visitato il 24/07/2011).

3.2 *Ratio preteriti scire futura facit*

Ecco che due orizzonti apparentemente inconciliabili – il sistema profetico e il rigetto del gioachimismo – attraverso l'opera di Salimbene iniziano a prendere corpo e a sovrapporsi, offrendo un panorama molto più complesso e significativo. La sintesi di questi elementi diventa il presupposto principale per la comprensione dell'idea francescana della storia e del conseguente riflesso nella storiografia.

È il caso adesso di soffermarsi su quella frase di Salimbene riguardante la sua abiura dal gioachimismo e che è poi assunta a chiave interpretativa della sua relazione con quella stessa dottrina.

Tale affermazione è inserita all'interno di un discorso su Giovanni da Parma, generale dell'ordine francescano, che viene coinvolto nel processo a Gerardo di Borgo san Donnino e destituito dalla carica nel 1257. Giovanni gode di un giudizio molto più cauto da parte del Cronista, non privo di una certa ammirazione, anche se problematico: Salimbene attribuisce l'odio in cui egli era tenuto alla sua vicinanza con Ugo di Digne e agli ambienti gioachimiti, nonostante avesse preso le distanze dal fanatismo di Gerardino e dalle sue dichiarazioni. Nel dialogo con Fra Bartolomeo di Mantova, lettore di Milano, il Cronista espone attraverso le citazioni bibliche la teoria profetica gioachimita mostrando di concordare con quanto detto da Fra Bartolomeo. Egli fa a questo punto al Cronista un'affermazione cruciale, e anche tendenziosa, dal tono quasi indagatore: «Et tu similiter Ioachita fuisti». Salimbene afferma prontamente: «Verum dicitis. Sed postquam mortuus est Fridericus, qui imperator iam fuit, et annus millesimus ducentus sexagesimus est elapsus, dimisi totaliter istam doctrinam et dispono non credere nisi que videro». Frate Bartolomeo replica:

«Benedicaris tu! Si sic fecisset frater Iohannes, placasset animos fratrum suorum»²⁶⁶.

Se l'ordine minorita si epurasse di quegli elementi fanatici, che pervertono il senso vero delle profezie e lo usano a proprio tornaconto e se anche i frati sedotti da *ista doctrina*, comprendessero quanto la vicinanza con i seguaci più radicali li fa deviare dalle verità profetiche e li consegna a interessi estranei alla comunità, gli animi non sarebbero divisi, e quella *forma vitae* francescana potrebbe già essere diventata, a tutti gli effetti e senza spaccature al suo interno, un ordine.

Eppure la preoccupazione, il tentativo di equilibrio, il compromesso con la curia, cercato anche attraverso un miglioramento dell'immagine dei minoriti, è un cruccio costante nel primo secolo di storia francescana e avrà, com'è noto, un riflesso violento e decisivo ai tempi della polemica per la povertà teoretica. L'equilibrio che si cerca è quello di tenere unita la novità rappresentata dall'ordine, con tutto il portato simbolico, prefigurativo del destino di salvezza, tentando contemporaneamente di evitare che questa novità possa sfociare in una rivoluzione del sistema precostituito. Per fare questo occorre individuare quella linea, facilmente riscontabile nell'opera di Salimbene, che tentava di mediare tra l'istanza d'autonomia dalla curia e quella della partecipazione alla piena ortodossia, al fine di un riconoscimento ufficiale dell'ordine come novità e non come spaccatura. Da qui l'importanza, fatale per certi aspetti, di preservare l'interazione tra prefigurazione e predicazione.

Il dato più rilevante che si ricava dalla sentenza del Parmense a Fra Bartolomeo è rappresentato da quell'assunzione risolutiva di responsabilità rispetto alla dottrina gioachimita per la quale l'Autore dispone di non credere se non a ciò che vede, quasi simile per certi aspetti a quello spirito scientifico che

²⁶⁶ Cron. Sal., p. 441.

animò proprio il perverso Federico, nella frase famosa che recita «intentio nostra vero est manifestare ea quae sunt, sicut sunt».

Come sono dunque le cose? Cosa vede Salimbene? Cos'è che non sia passibile di errore? E come interagisce questa visione, questa esperienza, con l'apparato profetico che Salimbene ha solo problematizzato ma che non ha mai eliminato? Qual è il reale attraverso cui raggiungere la conoscenza?

Tutta la realtà che circonda il Cronista racchiude in sé delle forti chiavi simboliche. La narrazione di questa massa concettuale rappresentata dagli eventi e dal tessuto che li ha connessi vive grazie al legame con il passato. Salimbene modula il racconto storico continuamente con l'eco testamentaria: ogni evento, sentenza, stato d'animo, ritratto nella *Cronica* ha un preciso riflesso in una citazione biblica. Il tessuto sacro è perfettamente inserito nella maglia storica; la percezione del reale passa necessariamente attraverso il passato e non solo, bensì, anche attraverso la profezia stessa, che è vera solo se si verifica e in quanto verificata è già passato, già storia.

Finora si è analizzato il rapporto del Cronista con quegli elementi centrali nello sviluppo della filosofia gioachimita più evidenti nella sua opera e al quale il Cronista dedica maggior spazio e attenzione. È possibile recuperare quanto si è detto per la prefigurazione degli ordini e la maledizione della Casata Sveva e metterlo in relazione con le altre figure chiave, oggetto di questo studio del gioachimismo.

Ebrei, eretici, islamici, Greci sono presenti nella Cronaca e trattati secondo quel principio di "geografia della salvezza" a cui si è già fatto cenno²⁶⁷. Ciò significa che lo spazio dedicato a ciascuno di essi all'interno dell'opera è proporzionale al grado di interesse del Cronista e funzionale alla sua visione escatologica. La trattazione di determinati elementi risponde a un principio di prossimità all'autore, nonché di urgenza relativa al contesto politico.

²⁶⁷ Cfr. *infra*.

In questo senso, ad esempio, l'elemento ebraico è scarsamente presente. Salimbene ne parla pochissimo nella Cronaca in termini di notizie: ne annota, in effetti, una sola relativa ad una conversione miracolosa²⁶⁸ e non menziona affatto gli eccidi o i pogrom che pure avvenivano, ai tempi in cui scriveva, in Europa, soprattutto in Germania e in Francia.

L'interesse escatologico di Salimbene lo porta a guardare con più attenzione ad altre figure del gioachimismo. Nonostante questo, bisogna rilevare la quantità sconcertante di richiami testamentari in cui si menzionano gli Ebrei come esempio di errore o di cattiveria. Se il cronista non trova interessanti le notizie storiche che li riguardano mostra altresì l'importanza esemplaristica della figura ebraica, cosicché essi vengono spesso e volentieri utilizzati come termini di paragone. A questo si aggiunge l'importanza centrale nella Cronaca del giudizio dello Storico su Gioacchino da Fiore e in particolare sulla sua interpretazione di un passo di Luca (Luc. 2,46), che riguarda la conversione di Greci ed Ebrei in prossimità della fine dei tempi:

Quod autem sequitur in versibus illis: Nunc male captivi tunc convertentur Achivi, id est Greci, sic potest intelligi, quia ad litteram Greci interfuerunt concilio Lugdunensi quod a papa Gregorio decimo extitit celebratum, promittentes reverti ad Romane Ecclesie unitatem. Ideo Dominus dicit eis, Iere. III: *Convertimini, filii, revertentes, dicit Dominus, quia ego vir vester, et assumam vos, unum de civitate et duos de cognatione, et introducam vos in Syon, et dabo vobis pastores iuxta cor meum, et pascent vos scientia et doctrina. Et infra, eodem, de conversione Iudeorum vel etiam Grecorum: Convertimini, filii, revertentes, et sanabo aversiones vestras. Ecce nos venimus ad te. Tu enim es Dominus Deus noster. Vere mendaces erant colles, multitudo montium. Vere in Domino Deo nostro salus Israel. Confusio comedit labores patrum nostrorum ab*

²⁶⁸ Cfr. *Cron. Sal.*, p. 693.

adolescentia nostra. Porro de conversione Grecorum dicit abbas Ioachim in expositione evangelistarum super illo loco Io. IIII: Oportebat autem eum transire per Samariam. De conversione autem Iudeorum exponit idem abbas Evangelium. Luc., II: Et factum est, post triduum invenerunt illum in templo sedentem in medio doctorum et cet. usque ad finem capituli. Vide in libro abbatis, quia pulcherrima et delectabilis expositio est ac veritate plena. Item de conversione Iudeorum dicit Ys. X: Reliquie convertentur, reliquie, inquam, Iacob ad Dominum fortem. Si enim fuerit populus tuus Israel quasi arena maris, reliquie convertentur ex eo. Consummatio abbreviata inundabit iustitiam. Consummationem enim et abbreviationem Dominus Deus exercituum faciet in medio omnis terre. Idem habetur Ys. XXVIII. Item de conversione Iudeorum habetur, Osee III: Dies multos sedebunt filii Israel sine rege et sine principe et sine sacrificio et sine altari et sine ephod et sine therafim.²⁶⁹

Questo brano è molto importante nell'analisi della ricezione del gioachimismo, giacché il commento, «splendida e piena di diletto», riferito alla glossa di Gioacchino su Luca, rende l'esempio, abbastanza inusuale, di quanto si fosse insinuata nel pensiero del XIII secolo l'idea del "Sabato terreno", un periodo di pace e di conversione sulla terra prima della fine dei tempi che avrebbe messo tra parentesi il vecchio schema agostiniano²⁷⁰.

A questo brano va aggiunto quello relativo al secondo concilio di Lione del 1274, con il quale si pervenne ad una formale unificazione della Chiesa attraverso la dichiarazione d'obbedienza da parte degli ortodossi. Un'unificazione che avrà, invero, vita breve; e i segnali di crisi saranno visibili quando Salimbene è ancora in attività. Ciononostante essa viene celebrata comunque come emblema del cambiamento dei tempi.

²⁶⁹ Cron. Sal., p. 722.

²⁷⁰ Cfr. R.E. Lerner, *La festa di Sant'Abramo*, cit., p. 81; e, più in generale, id., *Refrigerio dei Santi*, cit.

Hic, tertio sui pontificatus anno, pro utilitate Terre Sancte, quam personaliter visitare intendebat, Lugdunum sollemne celebravit concilium, et inceptum fuit prima die Maii. In quo Grecorum et Tartarorum sollemnes nuntii interfuerunt, Greci ad unitatem Ecclesie reditum promittentes; in signum cuius Spiritum Sanctum confessi sunt a Patre Filioque procedere, symbolum sollemniter in concilio decantando. Nuntii vero Tartarorum infra concilium baptizati ad propria redierunt. Numerus autem prelatorum qui fuerunt in concilio sunt quingenti episcopi, LX abbates et alii prelati circiter mille. Hic in concilio multa bona constituit, videlicet pro subsidio Terre Sancte, pro electione summi pontificis et pro statu Ecclesie universalis.²⁷¹

L'immagine che il cronista propone del II concilio di Lione è veramente quella di una *nova Ecclesia*, unita grazie all'azione dello Spirito Santo. Una visione che non può non rimandare all'idea della Terza età gioachimita e che il Cronista racconta volutamente con toni solenni, a cominciare dal giudizio su Gregorio X, che fu «grande religioso, amante della povertà, generoso e benevolo su ogni cosa, molto misericordioso e mansueto». Sembra quasi di trovarsi di fronte alla descrizione del papa angelico, una figura presente in alcune profezie e che avrà una gran diffusione negli anni Novanta del secolo, quando prenderà a circolare attorno alla figura di Celestino V²⁷².

All'epoca in cui scriveva, Salimbene era già a conoscenza del distacco greco dalla linea conciliare, della difficile situazione di Bisanzio dopo la rivolta dei Vespri, nonché della revoca da parte dello stesso papa Martino IV delle decisioni unitariste prese durante il Concilio. Eppure celebra l'evento come un segno dei passi compiuti verso una riunificazione generale della Chiesa Cristiana. Lo stesso Concilio di Lione, del resto, con questa forzatura in

²⁷¹ Cron. Sal., p. 712.

²⁷² Cfr. R. Manselli, *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo*, cit.; R.E. Lerner, *Scrutare il Futuro. L'eredità di Gioacchino da Fiore alla fine del medioevo*, Roma 2008, p. 25.

direzione della pace e soprattutto dell'unità, è rappresentativo di quell'esigenza di rinnovamento a lungo cercata e non ancora avvenuta.

Il Parmense, coerentemente con quella idea di "Geografia della Salvezza" o che in altri casi potremmo chiamare di priorità della salvezza, assegna ai Greci un ruolo cruciale, e li usa come indicatori effettivi del cambiamento avvenuto in seno alla cristianità. Per Salimbene la riunificazione delle due Chiese è il passo fondamentale verso quell'era di pace e prosperità contenuta nella splendida glossa di Gioacchino.

Già ai tempi della quarta crociata, nel narrare le vicende gloriose della presa di Costantinopoli, il Cronista sottolinea come questa vittoria fosse stata predetta da un matematico greco:

Adimpleta est itaque prophetia quam mathematicus quidam predixit Achivus: «Gaudete, septem montes, sed non mille annos». Nondum enim a Constantino millesimus advenerat annus, quando Septemsolium, id est Constantinopolis, a summo gaudio tristicie ruit in yma. Eodem anno cometa magnus Acriam illustravit.²⁷³

La descrizione poetica è suggellata dal passaggio di una cometa sul cielo di Acri (la stessa città dove sbarcherà Federico II ai tempi della sesta crociata). Altrove Salimbene parlerà, riferendosi a Gregorio IX, di una scomunica rivolta ai Greci e del loro rifiuto di accettare l'obbedienza a Roma a causa della loro errata interpretazione dello Spirito Santo²⁷⁴.

²⁷³ *Cron. Sal.*, p. 35.

²⁷⁴ Ivi, p.50: «Iste etiam papa excommunicavit Grecos, eo quod male sentiunt de processu Spiritus Sancti et quia nolunt obedire capiti quo, scilicet Romane Ecclesie. Et eodem anno, XVII Kal. Augusti, beatus Franciscus in cathalogo sanctorum ascriptus et canonizatus fuit per supradictum papam».

Sono, questi, anni convulsi, in cui Gregorio IX dà avvio, com'è noto, alla forma più violenta di lotta contro Federico II, con la scomunica pronunciata per ben due volte e la famosa *Ascendit de mare bestia*. Anni importanti anche per i Minoriti che videro la canonizzazione, non a caso, di San Francesco (fatto che il cronista sottolinea subito dopo la notizia della scomunica) e per gli Ordini mendicanti in generale che divennero le colonne portanti della politica pontificia.

Con Gregorio IX pare esserci una sorta di ritorno alla politica di Innocenzo III – con un richiamo, in effetti, proprio ai principi ispiratori del IV concilio Lateranense e un'acutizzazione della lotta alle eresie. Non appare un caso che molti identificano proprio con il suo pontificato la nascita della Inquisizione, che in realtà ravvisa i suoi presupposti teorici sotto lo stesso Innocenzo III e sotto Lucio III, ma che solo con Gregorio IX vedrà attuarsi una serie di norme e regolamentazioni fondamentali per il suo sviluppo.

L'importanza dell'unità tra le due Chiese è ribadita nel momento in cui questa sta per concretizzarsi, ovvero ai tempi di Innocenzo IV. Questa volta la situazione rende la possibilità della pace ancora più concreta in quanto sarà proprio un minorita – l'allora generale dell'ordine Giovanni Buralli, noto più come Giovanni da Parma – a dover portare a termine le trattative. Per Salimbene si tratta della realizzazione di quella prefigurazione che vedeva i francescani proprio come inviati sulla Terra per compiere il nuovo futuro di prosperità e concordia.

Definito dallo stesso Innocenzo "angelo della pace"²⁷⁵, Giovanni riassume le caratteristiche sia del pacificatore ecumenico, sia quelle più umane del nobile, cortese e raffinato modello salimbeniano. È forse proprio in virtù della sua missione in Grecia che Salimbene non riesce a trattarlo con la stessa asprezza con cui tratta gli altri fanatici gioachimiti e dedica invece molto spazio a questa

²⁷⁵ Ivi, p. 452.

impresa la cui trama narrativa si compone di fitti motivi escatologici, citazioni bibliche e profetiche²⁷⁶. A Giovanni, come si è visto, Salimbene farà un rimprovero per bocca di frate Bartolomeo, accusandolo di essersi reso invisibile alla comunità per le sue frequentazioni con Zelanti e Gioachimiti; ma il giudizio rimarrà straordinariamente positivo. Quando narrerà, infatti, della sua missione in Grecia, Salimbene – con quella eccezionale capacità di forzare il racconto senza, tuttavia, eccedere – non pervenendo mai a toni eccessivi o sproporzionati, farà in modo di porre l'accento sull'amore che egli aveva suscitato nell'Imperatore Vatatzes, tanto che riuscirà a far apparire l'ambasceria di Giovanni, con il suo modesto seguito di frati, quasi una vittoriosa conquista.

Vattatius similiter, imperator Grecorum, audiens sanctitatem fratris Iohannis de Parma, misit ad papam Innocentium quartum rogando quod mitteret ei fratrem Iohannem generalem, quia sperabat quod per eum Greci redirent ad precepta Romane Ecclesie. Cumque ibi esset frater Iohannes, tantum dilexit eum Vattatius, quod voluit sibi donaria multa dare. Que frater Iohannes omnia recusavit Danielis exemplo, qui regi Babylonico dixit: *Munera tua tibi sint, et dona domus tue alteri da*. Cum autem vidisset Vattatius quod frater Iohannes nichil accipere voluit, habuit inde bonum exemplum. Tamen multum thesaurum sibi libenter dedisset. Tunc rogavit eum quod, amore sui, cum equitaret per Greciam cum societate sua, portaret in manu quamdam scuriatam quam dedit ei. Ille vero putans esse flagellum ad verberandum equum accepit illud, reminiscens illius versus: Nil nocet admissio (id est veloci) subdere calcar equo. Cum igitur tale signum Greci viderent, quod erat imperiale, omnes coram fratre Iohanne genuflectebant, sicut faciunt Latini, quando corpus Domini elevatur et demonstratur in

²⁷⁶ Ivi, pp. 442-468.

missa, et faciebant ei et societati sue omnes expensas; et sic reversus
est frater Iohannes ad papam Innocentium, qui miserat eum.²⁷⁷

Il dono, fatto a Giovanni, della frusta come simbolo imperiale e l'intera Bisanzio prostrata ai piedi dell'umile minorita che aveva rifiutato i larghi doni, una città prodiga nell'offrire quanto possibile allo sparuto corteo di francescani, rende ben chiara la ricezione di Salimbene dell'evento.

Giovanni Buralli è menzionato in un altro brano che non tratta dei rapporti con la Chiesa ortodossa e dei rapporti con i Greci ma risulta comunque importante per comprendere la percezione che l'Autore ha degli eventi. Il brano riporta il malcontento del clero e le rimostranze fatte dai chierici a Innocenzo IV nei confronti degli Ordini mendicanti. Salimbene mostra ancora una volta quanto sia profondo il sistema profetico e di concordanze che lo anima. Un sistema, in questo caso, quasi inconscio, se non ingenuo, ma sempre efficace.

Egli ci presenta la situazione preoccupante che divideva chierici e frati sul tema delle messe, e che aveva indotto i secolari a inviare delle lettere di protesta contro la possibilità per i Mendicanti di ufficiare le funzioni, essi scrivevano, infatti : «questi due Ordini celebrano talmente bene le loro messe, che tutto il popolo si riversa da loro». Distogliendo, quindi, l'auditorio dalle celebrazioni dei canonici li privavano automaticamente delle offerte. Innocenzo ignorò dapprima le lamentele ma poi dovette acconsentire, per non inimicarsi i chierici, e diede così la sgradita disposizione ai Mendicanti di non celebrare messa la mattina dei giorni festivi. Salimbene conclude la vicenda con un passaggio logico significativo: inviata la disposizione agli ordini, «subito Dio lo percosse e cominciò a star male di quella malattia di cui morì»²⁷⁸.

²⁷⁷ Ivi, pp. 443-444.

²⁷⁸ Ivi, pp. 607-608.

Innocenzo IV viene punito perché ostacola l'attività dei due ordini, l'attività principale: quella della predicazione. Questa sentenza, connessa all'idea della prefigurazione e del destino salvifico, appare fondamentale e ci spiega come fu possibile, nell'escatologia del secolo successivo, considerare eretiche, non solo le istituzioni contrarie alla Chiesa, ma i secolari, i chierici e il pontefice stesso.

In questo passo, possiamo verificare da cosa poteva prendere corpo l'idea della fallibilità papale. Subito dopo la notizia dell'ammalarsi del pontefice, Salimbene conclude con un altro passaggio logico-profetico: «e sembrò essersi verificata la parola di Dio, che disse: *chi tocca voi, tocca la pupilla del mio occhio*»²⁷⁹.

La vicenda delle lettere continua fino al momento della loro distruzione da parte di Alessandro IV, che fu il protettore dei frati minoriti.

Cum autem frater Iohannes de Parma, generalis minister, misisset ad eum fratrem Hugonem Capoldum de Placentia, qui erat bonus fisicus et lector in theologia in Ordine fratrum Minorum et morabatur cum nepote pape domino Octobono, qui fuit postea et ipse papa Adrianus V, ut rogaret papam quod amore Dei et beati Francisci et etiam pro honore et bono suo totiusque populi Christiani salute litteras illas destrueret, non exaudivit eum, quia volebat eum Deus occidere, sicut et fecit. Et ita erat gravatus papa Innocentius quartus, quod nichil aliud sciebat dicere nisi unum versum Ps., videlicet istum: *A fortitudine manus tue ego defeci in increpationibus, propter iniquitatem corripuisti hominem*. Istam ultimam clausulam tamdiu dixit, quousque expiravit et spiritum emisit; et remansit super paleas nudus et derelictus ab omnibus, sicut mos est Romanorum pontificum, quando ultimum diem claudunt. Et erant ibi duo fratres Minores Theotonici, qui dixerunt pape: «Certe, domine papa, nos stetimus in terra ista

²⁷⁹ Ibid.

multis mensibus volentes vobis loqui et vobiscum nostra negotia ordinare, sed hostiarii vestri nos non permittebant intrare, ut faciem vestram videre possemus. Modo non curant de custodia vestra, quia amplius a vobis nichil habere expectant. Verumtamen nos lavabimus corpus vestrum, quia Scriptura dicit, Eccli. VII: *Et mortuo non prohibeas gratiam*».²⁸⁰

Giovanni da Parma invia un messo a supplicare, quindi, Innocenzo IV, il quale, sordo alla supplica del minorita, muore per volere divino: il Signore lo castiga fino in fondo affinché l'errore riveli, attraverso la punizione, tutta la sua fatalità. Altissimo è il livello drammatico a cui giunge il Cronista quando, subito dopo la spiegazione del senso della sua malattia, racconta che il Papa peggiorò al punto tale da non riuscire a fare altro che ripetere il verso dei Salmi: «Mi strugge il gravare della tua mano. Con castighi correggi il colpevole».

Innocenzo IV diventa l'emblema della volontà sacra. E in questo contesto i minoriti giocano un ruolo fondamentale. Ben si capisce come Giovanni sia considerato da Salimbene assolutamente degno del suo ruolo e come abbia potuto collocare le sue azioni di pace in Grecia all'interno di un uno stesso orizzonte salvifico.

Per Salimbene, dunque, così fortemente condizionato dalla concordia tra la vita e i dettami sacri, Bisanzio rappresenta uno dei punti d'approdo dello sguardo profetico. Se il Cronista mostra per i Greci un certo riguardo, nonché la necessità di avere una prospettiva più problematica relativa all'unità delle due Chiese; per gli altri nemici della *Ecclesia*, invece, la diversità o il racconto esotico delle terre d'Oriente, lo porteranno frequentemente alla stereotipizzazione, come nel caso di Saraceni e del Saladino²⁸¹, anche in virtù della predicazione mendicante. O più generalmente in quanto esercito al seguito dell'Anticristo: in

²⁸⁰ Ivi, p. 608.

²⁸¹ Cfr. ivi, pp. 20-33.

quanto, cioè, emblematica scorta imperiale di Federico II nelle sue guerre contro la Curia. Segno di errore per entrambi, secondo il Parmense.

Vi è poi il gusto per l'esotico, elemento che emerge attraverso il racconto favoloso dei viaggi compiuti da Giovanni Pian del Carpine nelle terre dei Tartari. Salimbene ha avuto modo di ascoltarlo di persona e riporta di averlo spesso costretto, assieme ai confratelli, a raccontare le minuzie di quella stravolgente differenza culturale²⁸².

Probabilmente, però, al di sopra di tutte le altre figure del gioachimismo si ritrova quella degli eretici e dei movimenti religiosi, di cui Salimbene è una fonte eccezionale. Egli è molto interessato alle dinamiche che riguardano il costituirsi dei gruppi eretici e le relative condanne, soprattutto in relazione con gli Ordini mendicanti. Vale a dire che non inserirà direttamente tali gruppi all'interno della narrazione, se non per quanto riguarda il movimento dell'Alleluia e dei Flagellanti, in un orizzonte ecumenico di pace e salvezza, come fa invece con gli Ebrei e i Greci. E tuttavia gli eretici sono la spia più frequente di un'errata interpretazione delle raffigurazioni gioachimite.

Salimbene è molto interessato alla politica antiereticale di Innocenzo III e alla crociata contro gli Albiges di cui dà notizia, curiosamente, subito dopo aver trattato della famosa prefigurazione del corvo e della colomba²⁸³, mostrando il preciso intento di non confondere la novità con l'eresia. E fu proprio questa la grande lezione di Innocenzo III. La Cronaca resta comunque un arsenale di notizie ben fornito sul panorama eresilogico dell'epoca. Un interesse, quello del Parmense, coerente sia con la sua idea di priorità salvifica, sia con la sua posizione moderata di francescano in un momento della storia in cui, come si è visto, c'era la necessità di distinguere, condannare, giustificare tutto ciò che, nel bene o nel male, gravitava intorno all'*Ordo* e rischiava di metterlo in pericolo.

²⁸² Ivi, p. 298.

²⁸³ Ivi, p. 30.

Salimbene è spietato nei confronti di quei movimenti religiosi che nascevano, secondo lui, grazie all'apertura imposta da Predicatori e Minoriti. Aspro ma molto lucido, il suo giudizio: egli li accusa di avvantaggiarsi dei costumi dei suoi confratelli. Lo abbiamo già visto nel caso dei frati laici e della setta degli Apostolici del Segalelli e non ne resteranno immuni i Saccati, una comunità alla quale proprio Ugo di Digne, da loro stessi invocato per chiedere conforto, raccomanderà di andare a predicare nei boschi per renderli partecipi di quelle esperienze che furono degli altri Mendicanti. Il cronista aggiungerà che furono proprio loro, i minoriti, ad insegnare a questi uomini a mendicare²⁸⁴.

Come distinguere però i veri destinatari delle prefigurazioni? Salimbene racconta:

Porro, processu temporis, fecerunt sibi habitum de sacco non cilicino, sed quasi sindonico, et inferius habebant tunicas optimas et ad collum mantellum de sacco; unde et fratres Saccati dicti sunt. Et fecerunt sibi fieri soleas, sicut habent fratres Minores. Nam quicumque volunt noviter aliquam regulam facere, semper mendicant aliquid ab Ordine beati Francisci, aut soleas aut cordam aut etiam habitum.²⁸⁵

L'esperienza mendicante sembra essere diventata una vera e propria moda, e i veri consegnatari hanno la necessità di proteggerla da queste facili forme di assorbimento. Salimbene è molto attento a questi processi, ben cosciente del pericolo cui andava incontro non solo l'ortodossia dell'ordine, ma la religiosità cristiana tutta. Egli non si risparmia nemmeno per coloro che, interni all'ordine, deviano dall'esperienza francescana autentica in nome di un gioachimismo indiscriminato. È il caso di Gerardo di Borgo di San Donnino e soprattutto delle vicende che coinvolsero Guglielmo di Sant'Amour e i *duos*

²⁸⁴ Ivi, p. 366.

²⁸⁵ Ivi, p. 367.

pestiferos libellos alle quali il Cronista dedica un buon numero di pagine²⁸⁶, descrivendo minuziosamente gli avvenimenti.

Il libro di Gerardino, «che conteneva molte falsità ed errori mai scritti dall'Abate Gioacchino»²⁸⁷, fu divulgato a Parigi da questo frate – ignorante, secondo il Cronista – nativo di Fidenza ma educato in Sicilia – fatto, questo, non di poco conto se si tiene presente in quale giudizio egli tenesse il regno federiciano – e che, tuttavia, «fuit punitus, ut posui supra, iuxta verbum quod scriptum est, Iosue VII: *Quia turbasti nos, exturbet te Dominus in die hac*»²⁸⁸.

Tutta la vicenda è successiva alla sequenza di notizie sulla morte di Federico, delle profezie sul conto suo e di tutta la Casata. Salimbene ci ripropone la conversazione che ebbe con Gerardo intorno alla natura dell'Anticristo, che secondo lui era già sorto, grande e terribile. Affermazioni, queste, fraudolente e disperate, secondo Salimbene, che le accorpa, non celando la sua derisione per l'eretico francescano, in un dialogo serrato e abbastanza lungo ma che vale la pena riportare per intero:

Cumque per Mutinam transiret, habitabam ibi, et dixi sibi quia cum eo steteram Pruvini et Senonis eo anno quo rex Francie sanctus Lodoycus bone memorie in primo passagio transfretavit. Dixi igitur sibi, cum esset michi familiaris: «Volumus disputare de Ioachym?». Tunc dixit michi: «Non disputemus, sed conferamus et eamus ad locum secretum». Duxi igitur eum post dormitorium, et sedimus sub vite; et dixi sibi: «De Antichristo quero quando nascetur et ubi». Tunc dixit: «Iam est natus et grandis est, et cito *misterium operabitur iniquitatis*». Et dixi sibi: «Cognoscis eum?». Et dixit: «Non vidi ipsum facie, sed bene per Scripturam cognosco». Et dixi: «Ubi est ista

²⁸⁶ Ivi, pp. 659-669.

²⁸⁷ Ivi, p. 660.

²⁸⁸ Ivi, p. 661.

scriptura?». Et dixit: «In Biblia est». «Dicas ergo michi», dixi ego, «quia notitiam Biblie bene habeo». Et dixit: «Nullo modo ego dicam, nisi habeamus Bibliam». Portavi igitur Bibliam, et totum illud XVIII capitulum Ysaie exponebat de quodam rege Hispanie, scilicet de rege Castelle. Capitulum Ysaie sic inchoat: *Ve terre cymbalo alarum, que est trans flumen Ethyopie, qui mittit in mare legatos et in vasis papiri super aquas. Ite angeli veloces ad gentem convulsam et dilaceratam, ad populum terribilem, post quem non est alius* et cet. usque ad finem. Et dixi sibi: «Dicis tu ergo quod iste rex Castelle, qui modo regnat, est Antichristus?». Et ait: «Absque dubio Antichristus ille maledictus est, de quo omnes doctores et sancti, qui de hac materia, locuti sunt, dixerunt». Et deridendo dixi sibi: «Spero in Deo meo quod tu invenies te deceptum». Et dixi sibi: «In Ecclesiastico scriptum est, XVI: *Qui minoratur corde, cogitat inania; et vir imprudens et errans cogitat stulta*. Vide igitur ne tu talis sis». Et cum hec dixissem, subito apparuerunt multi fratres et seculares in prato post dormitorium et cum tristitia mutuo loquebantur. Et dixit michi: «Vade et ausculta quid dicunt, quia cum tristitia videntur referre rumores». Ivi et redii et dixi sibi: «Dicunt quod dominus Phylippus archiepiscopus Ravennás ab Icilino captus est». Et dixit: «Vides quia iam incipiunt misteria».²⁸⁹

Inserito nel contesto, il brano rende subito chiara la volontà di Salimbene di mostrare il fanatismo e la difficoltà a comprendere del compagno. Le sue incalzanti domande sull'Anticristo, lo scetticismo palpabile e misto a derisione e il consiglio a Gerardo di ascoltare maggiormente le preghiere per non cedere alla tentazione di avventurarsi in una complessa interpretazione della profezia gioachimita, sono l'esempio della fragilità del sistema di pensiero del Fidentino. Quando il Cronista domanda se egli conoscesse l'Anticristo, Gerardo risponde che lo ha visto nelle scritture. All'incalzare di Salimbene, egli afferma che proferirà parola solo con la Bibbia alla mano. A questo punto, però, portato il

²⁸⁹ *Ibid.*

Testo, il Cronista ha tutto l'agio di mostrare quanto fallace sia l'interpretazione di Gerardo. Eppure, la scena finale è segnata dall'irrompere dell'evento storico: le conversazioni tra Gerardo e Salimbene sono infatti interrotte dal confabulare mesto di alcuni frati, che si scambiano la notizia della cattura ad opera di Ezzelino dell'arcivescovo di Ravenna. A questo punto, la narrazione si chiude con una sospensione drammatica che lascia aperto il commento enigmatico di Gerardo: «ecco che già iniziano cose misteriose».

È possibile, qui, notare un atteggiamento quanto meno ambiguo da parte di Salimbene: egli, pur criticando ironicamente l'ingenuità dell'esegesi di Gerardo, lascia intendere che l'irrompere dell'evento prescinde da ogni possibile analisi teorica, con ciò stesso ergendosi a simbolo vitale che, se non conferma del tutto l'ipotesi del confratello, pure sembra smentire la sicurezza con la quale Salimbene l'aveva liquidato. È evidente che nella storia stessa è contenuto il tessuto esegetico del Testo Sacro. O meglio, la notizia dell'accaduto offre l'evidenza di quello schema interpretativo che si concretizza, emergendo, nell'evento. La decapitazione di un'ulteriore annotazione dello Storico sospende l'interpretazione sibillina di Gerardo, quasi volesse dare la possibilità al lettore di comprendere.

Le pagine successive spiegano questo atteggiamento, giacché riferiscono dei successivi sviluppi della frequentazione dei due frati. Gerardo chiede, infatti, un favore a Salimbene: procurargli le profezie di un tale di Verona, conosciuto per le sue arti divinatorie. Il Cronista si mostra scettico poiché, spiega, sapeva che il profeta veronese era entrato nell'ordine cistercense e aveva abbandonato totalmente le attività divinatorie, per dedicarsi a redigere omelie e altri testi liturgici²⁹⁰. All'insistenza del Giovane fidentino, Salimbene non può non acconsentire. E così, appena avuto un po' di tempo libero, sottolinea, si recò in quel luogo, dove con iniziale stupore scopre che le opere erano state tutte bruciate.

²⁹⁰ Ivi, p. 662.

Un tale resoconto dà a Salimbene la possibilità di riflettere sul fatto che è destino comune ai testi profetici quello di subire occultamenti oppure ostacoli alla ricezione – se non la distruzione vera e propria. Solo il sopravvivere di un simile testo profetico è la prova della sua veridicità. Infatti, solo così esso può mostrare, con l'esempio di un salvataggio o di una conservazione miracolosa, di essere veramente tale perché degno dell'azione salvifica dello Spirito Santo²⁹¹.

Il destino del profeta non mancherà di essere ricordato dal Cronista anche per quanto riguarda Gioacchino da Fiore. Ed è ora possibile rileggere il già citato brano sugli *Impedimenta*, sotto una nuova luce. Gli osteggiamenti vissuti dall'Abate fiorense, tra cui la stessa condanna del Concilio Lateranense, corroborano la veridicità delle sue profezie. Una tale importantissima riflessione lo condurrà a non avere esitazioni nel bruciare il libro di Gerardino, nel momento in cui giunse tra le sue mani, trovando il gesto coerente e utile in qualche modo a comprovarne il valore.

L'andamento logico del passaggio narrativo è stretto e assolutamente consequenziale, arriva cioè diretto alla riflessione sulla veridicità del testo profetico²⁹². Salimbene prosegue addolcendo poi il giudizio su Gerardo, elencando le buone qualità che egli aveva perso a causa della sua protervia²⁹³ e ritrovando a cagione di questa sua devianza le parole delle Sacre Scritture.

²⁹¹ Ivi, p. 663: «“Cumque nullus inveniretur, qui vellet adiscere, nisi ego, ita post mortem magistri mei et Veronensis illius abrasi omnes libros suos, quod nec una littera remansit in eis, tum ut haberem materiam super quam radere adiscere possem, tum etiam quia occasione illarum prophetiarum habueramus scandalum valde grande”. Cum autem intellexissem hec omnia, dixi in corde meo: “Et liber Ieremie prophete aliquando fuit combustus, et qui illum fecit comburi non remansit impunis, ut habetur Iere. XXXVI. Et lex Moysi a Chaldeis fuit combusta, quam Esdras per Spiritum Sanctum iterum reparavit”. Sic surrexit in Parma quidam simplex homo, qui habet intellectum illuminatum ad predicandum futura, quia *cum simplicibus sermocinatio Domini, Prover. III*».

²⁹² Ivi, pp. 663 sg.

²⁹³ Ivi, p. 664: «“De bonitatibus fratris Ghirardini, et quomodo protervitas sue opinionis omnia bona que habuit in eo destruxit”. Et nota quod iste frater Ghirardinus, qui fecit hunc libellum de quo diximus, multa bona in se videbatur habere. Erat enim familiaris, curialis, liberalis, religiosus, honestus, modestus, morigeratus, temperatus in verbis, in cibo, in potu atque vestitu, obsequiosus *cum omni humilitate et mansuetudine*. Vere *vir amicabilis ad societatem, qui magis amicus*

Molto più vicini, invece, a quegli ideali ecumenici di pace e redenzione, sono i movimenti dei Flagellanti e dell'Alleluia che nella Cronaca sono presentati come vera espressione del cambiamento e della ritrovata fede. Per quanto riguarda l'Alleluia del 1233, sappiamo che Salimbene assistette alla processione quando era appena adolescente e probabilmente fu proprio quella visione a renderlo consapevole del suo tempo e a indurlo a prendere parte a un ordine, come quello dei Minoriti. Egli racconta degli uomini che lo accompagnarono, come Gerardo da Modena e Benedetto della Cornetta, esempi concreti di virtù per il giovanissimo Salimbene²⁹⁴.

Più complessa e importante è la manifestazione del 1260, quella dei Flagellanti, che ha destato grande interesse storico per via delle connessioni con il gioachimismo. La problematica storica dell'evento è data dal legame diretto di esso con le disposizioni gioachimite relative al 1260, che è stato sempre sottolineato senza un adeguato approfondimento. Alcuni studiosi hanno espresso, in effetti, la necessità di riconsiderare il fenomeno alla luce di un'analisi più approfondita dei processi storici che diedero l'avvio alle cruente processioni. In particolare, lo studio di Arsenio Frugoni, dedicato proprio al moto di Perugia – il focolaio da cui partì il fenomeno che si espanse presto in tutta l'Europa – ha tentato di dimostrare come questo non avesse, in definitiva, alcun contatto con la dottrina del Calabrese²⁹⁵.

Tutto ebbe inizio il 4 maggio del 1260, a Perugia, quando il frate Raniero Fasani, chiede ed ottiene dal governo della città un'astensione dalle attività lavorative *propter utilitatem devotionis*. Tuttavia, scrive Frugoni, «le cronache di molte città, che documentano l'apparire, come diremo, a partire dall'autunno del 1260, delle schiere dei flagellanti, pur recando frequentemente, la notazione

erit quam frater, sicut dicit Sapiens in Prover. XVIII. Sed protervitas sue opinionis omnia ista bona destruxit in eo. Ideo dicit Ecclesiastes IX: *Qui in uno peccaverit multa bona perdet*».

²⁹⁴ Ivi, pp. 675 sg.

²⁹⁵ Cfr. A. Frugoni, *Sui flagellanti del 1260*, in "Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano", 75, Roma 1963; R. Manselli, *Il 1260 fu anno gioachimitico?*, in id., *Da Giocchino da Fiore a Cristoforo Colombo*, cit.

della prima origine perugina della devozione, non conservano il ruolo di Fra Rainerio. [...] Si direbbe che i flagellanti più che il nome di una grande figura, a loro giustificazione, e a testimonianza della santità della loro pratica, avessero da proporre il loro stesso esempio di penitenza eroica»²⁹⁶.

Un movimento, dunque, che seppur nato sotto l'egida di un'intraprendente uomo religioso (protagonista talaltro della *Lezenda Bolognese*) non conserva il carattere personalistico dell'impresa, né viene revocato o richiamato a pretesto di una santità della comunità perugina. Il fatto di chiedere poi di fermare le attività lavorative è un modo per enfatizzare e permettere una partecipazione corale, universale. L'espressione è quindi quella di una religiosità cittadina che reagiva, con questo moto devozionale, alla sconfitta di Montaperti, e che era stata, quindi, rinfocolata da un'avanzata del ghibellinismo resa unica e straordinaria dall'urgenza.

L'origine del movimento deve essere necessariamente distaccata dai suoi epigoni, soprattutto d'oltralpe. Il carattere comunale dell'esperienza perugina va preservato e non deve, a scapito suo, essere sottoposto alle attese millenaristiche gioachimite. «I gioachimiti potevano sì indicarlo, essi ai margini della strada, come un segno trascorrente della nuova età e forse incitarlo, se capitava, con le loro previsioni. Ma la devozione, per quello che ci è documentato, rispondeva a tutt'altre richieste della società di quel tempo, a tutt'altra utilità»²⁹⁷.

A questo si aggiunge l'analisi dell'anno, il 1260 negli scritti dell'Abate, che resta in definitiva un'elucubrazione nata dallo studio dei testi gioachimiti, come i commenti pseudoepigrafici non desunti dall'opera propria di Gioacchino²⁹⁸. Ciò che quindi era stato dato per scontato nella storiografia contemporanea sull'argomento²⁹⁹, andava riconsiderato alla luce di questi studi

²⁹⁶ A. Frugoni, *Sui flagellanti*, p. 219 sg.

²⁹⁷ Ivi, p. 222.

²⁹⁸ Cfr. R. Manselli, *Il 1260 fu anno gioachimitico?*, cit., pp. 30-33.

²⁹⁹ Cfr. B. Hirsch-Reich, M. Reeves, L. Tondelli, *Il libro delle figuræ*, Torino 1958; N. Cohn, *I Fanatici dell'Apocalisse*, cit.

e analizzato, di modo che questo legame non fosse considerato automaticamente una «tesi pacifica»³⁰⁰.

Tuttavia, per quanto l'esperienza di Perugia fosse originata dalla situazione peculiare del Comune e della storia italiana dell'epoca, sarebbe veramente un torto fatto agli storiografi come Salimbene l'eliminazione di ogni connessione con l'esperienza gioachimita. Con questa operazione si sposta in seconda analisi la percezione dell'evento nell'animo dei contemporanei e viene, di fatto, da chiedersi come sia possibile separare un'esperienza così radicale come quella dei Flagellanti dal contesto generale, che si presentava come un ambiente intriso di idee religiose rivoluzionarie, escatologiche per taluni, ma anche di riscatto – come per i Mendicanti, e soprattutto i francescani, dalla cui esperienza dipese la diffusione delle confraternite, come quella penitenziale cui Raniero Fasani apparteneva.

Un evento non avrebbe alcuna risonanza se non fosse inserito all'interno di uno schema comprensibile nella percezione collettiva e proprio questa percezione è visibile nelle opere storiche.

A questo punto è necessario operare una sintesi delle posizioni relative al fenomeno, una linea interpretativa molto vicina a quella già espressa da Morghen³⁰¹, che, pur preservando il carattere originario del moto perugino, non esclude le influenze millenaristiche e gioachimite e mostra la centralità, nella lettura dei contemporanei, della nozione di Spirito, *qui ubi vult spirat*, come sottolinea lo Storico citando un'altra voce dell'epoca, ovvero gli *Annales Sanctae Justinae Patavini*³⁰². In particolare Morghen connette l'esperienza dei Flagellanti a quelle che saranno le future formule di rituali espiatori collettivi, che non

³⁰⁰ Hirsch-Reich, Reeves, Tondelli, *op.cit.*, p. 198.

³⁰¹ R. Morghen, *Ranieri Fasani e il movimento dei Disciplinati del 1260*, in *id.*, *Civiltà medievali al tramonto*, cit., pp. 43-62.

³⁰² *Ivi*, p. 51.

proporranno modelli molto differenti da quelli sorti grazie all'azione dei Francescani.

Il discorso diventa ancora più complicato se si tiene presente la progressiva laicizzazione delle manifestazioni salvifiche, laddove il ceto medio nascente e il risentimento successivo verso l'istituzione ecclesiastica, avvertita come forma di potere e lontana dalla vita spirituale collettiva, contribuiranno a spostare queste istanze ecumeniche verso un crescente individualismo.

Il movimento dei flagellanti del 1260 rappresentò l'ultima fiammata del sogno escatologico medievale del riscatto collettivo, alla fine dei tempi, ed, insieme, il ponte attraverso il quale la tradizione della religiosità laica del Medioevo, maturata nella grande esperienza ecclesiale delle eresie, e ricondotta nell'ambito e nel rispetto della Chiesa, amministratrice unica dei sacramenti per la salvezza, da Francesco d'Assisi, si consolidò negli ideali di una vita cristiana, vissuta al fine della salvezza individuale, da conseguirsi mediante le opere, secondo i nuovi ideali religiosi e morali predicati dai maggiori rappresentanti dei nuovi ordini minori del '400, da S. Bernardino da Siena a Giovanni da Capestrano, da S. Vincenzo Ferreri al Savonarola.³⁰³

Tale è la complessità dell'universo fenomenico del 1260 che meriterebbe un'analisi più attenta. Tuttavia, ritornando al nostro autore, egli ci dà un assaggio proprio di come, a distanza di pochi chilometri, poteva giungere l'eco della manifestazione:

³⁰³ Ivi, p. 57.

Anno Domini MCCLX, indictione III, venerunt verberatores per universum orbem, et omnes homines, tam parvi quam magni, tam nobiles milites quam populares, nudati per civitates processionaliter se verberabant, precedentibus episcopis et religiosis. Et paces fiebant, et restituebant homines male ablata et de peccatis suis confitebantur, in tantum ut sacerdotes vix spatium edendi haberent; et in ore eorum sonabant *Dei voces et non hominis, et vox* eorum tamquam *vox multitudinis*; et ambulabant homines in salvatione. Et componebant laudes divinas ad honorem Dei et beate Virginis, quas cantabant, dum se verberando incederent.³⁰⁴

I toni solenni ed ecumenici del resoconto non danno nessuno spazio all'esperienza del Fasani. La città di Perugia scompare sotto un lessico collettivo, in cui si evidenzia una ricezione tutt'altro che comunale dell'evento: «tutti gli uomini, piccoli e grandi», raggiungevano a colpi di flagello ogni città, «cantando lodi con parole divine e non di uomini», come fosse «voce di moltitudine». La spiegazione di questa magica e radicale esperienza estatica è fornita poco dopo dal Cronista:

Et eodem anno debebat inchoari doctrina Ioachim abbatis, qui dividit mundum in triplicem statum. Nam in primo statu seculi proprietate misterii operatus est Pater in patriarchis et filiis prophetarum, quamquam indivisibilia sint opera Trinitatis. In secundo statu operatus est Filius in apostolis et apostolicis viris. De quo ait Filius in Evangelio Io., V: *Pater meus usque modo operatur, et ego operor*. In tertio statu operabitur Spiritus Sanctus in religiosis. Ita scribit abbas Ioachym, qui fuit de Ordine Floris. Quem statum inchoatum dicunt in

³⁰⁴ Cron. Sal., cit., p. 675.

illa verberatione, que facta est MCCLX, indictione III, quando qui verberabant se clamabant *Dei voces et non hominis*.³⁰⁵

Salimbene connette l'evento in maniera diretta, e spiega ulteriormente la dottrina dell'Abate. Forse quel *dicunt* relativo all'inizio della terza età *in illa verberatione*, mantiene un certo distacco, un tentativo di non sbilanciarsi, dovuto alla delusione del 1250. Ma sicuramente con queste parole egli mostra come, per lui, ciò che vede accadere non sia lontano dalle vere parole di Gioacchino.

La cronaca di Salimbene de Adam è giocata sull'attrito tra il nuovo e il vecchio, tra il desiderio della fine e l'incarnazione di una rinascita. Questa duplicità è fondamentale, poiché, seppure con differenti sfumature, sarà presente nella storiografia francescana in maniera costante. L'idea dei minoriti di incarnare la nuova generazione di guide spirituali e la relativa corruzione del mondo rende il discorso storico tutt'altro che accidentale. È proprio attraverso il racconto di ciò che avviene e che è avvenuto, che è possibile cogliere il cambiamento e in questo attrito si dà un'importanza fondamentale all'insegnamento dei futuri Cristiani, attraverso la storia, la predicazione e l'uso del discorso esemplare.

Salimbene, dotato di una straordinaria capacità narrativa, rappresenta in qualche modo l'iniziatore di ciò che sarà veramente una tipologia storiografica, che ha nell'appartenenza all'ordine caratteristiche proprie ma che sarà possibile generalizzare e intravedere anche in autori laici o appartenenti ad altre comunità, in un momento della storia in cui i temi gioachimiti, da tracce percettive, si faranno categorie interpretative. L'attenzione al futuro è costante, i tempi storici sono fusi in un unico tempo e, di questo, Salimbene dà prova di grande consapevolezza teorica: ciò che è stato scritto è la selce che scontrandosi con l'evento accende la fiamma di una conoscenza avvertita come divina.

³⁰⁵ Ivi, p. 677.

Tra i profeti che animano la curiosità del Cronista, vi è un tale Benvenuto, umile calzolaio di Parma, detto l'Asdenti, per via della dentatura cavallina che gli conferiva una disfunzione fatica rendendo alquanto difficile la comprensione delle sue parole, al quale però si era fatto dono di uno straordinario potere profetico, basato su una conoscenza profonda dei testi sacri. Sua è la frase che il Cronista cita un paio di volte nella Cronaca, con una rilevanza solenne, quasi si trattasse di una mistica formula magica: «Ratio preteriti scire futura facit»³⁰⁶.

La conoscenza del passato permette di comprendere il futuro. La storia e la profezia sono legate indissolubilmente l'una all'altra in una danza continua, ciclica. La profezia si avvera attraverso la storia, è resa tale dal suo accadere nel presente storico e nel connettere i tempi; d'altro canto, la storia stessa diventa profezia del futuro e così via.

³⁰⁶ Ivi, pp. 749 sg.: «“De propheta Parmensium qui appellatur Asdenti”. Item his diebus erat in civitate Parmensi quidam pauper homo operans de opere cerdonico (faciebat enim subtellares), purus et simplex ac timens Deum et curialis, id est urbanitatem habens, et illitteratus, sed illuminatum valde intellectum habebat, in tantum ut intelligeret scripturas illorum qui de futuris predixerunt, scilicet abbatis Ioachim, Merlini, Methodii et Sibille, Ysaie, Ieremie, Osee, Danielis et Apocalipsis nec non et Michaelis Scoti, qui fuit astrologus Friderici secundi imperatoris condam. Et multa audiui ab eo que postea evenerunt, videlicet quod papa Nicholaus tertius in mense Augusti mori debebat, et quod papa Martinus erat futurus. Et multa alia que expectamus videre, si fuerit vita comes. Nam: Ratio preteriti scire futura facit. Iste homo preter proprium nomen, quod est magister Benevenutus, communiter appellatur Asdenti, id est absque dentibus, per contrarium, quia magnos habet dentes et inordinatos et loquelam impeditam, tamen bene intelligit et bene intelligitur. In Capite Pontis moratur in Parma iuxta foveam civitatis et iuxta puteum, per stratam que vadit ad Burgum Sancti Donini»; nonché pp. 776 sg.: «“De propheta Parmensium qui appellatur Asdenti, quem episcopus Parmensis consuluit et ad quem consulendum de futuris veniunt multi alii”. His diebus dominus Opiço Parmensis episcopus prophetam Parmensium qui dicitur Asdenti invitavit ad prandium et de futuris diligenter quesivit ab eo. Qui dixit, audientibus multis, quod usque ad breve tempus Regini et Parmenses tribulationes multas erant passuri; et de morte summi pontificis pape Martini quarti predixit similiter, omnium istorum tempora determinando et specificando, que ponere nolo; et quod succedere debebant tres summi pontifices et ab invicem discedere, quorum unus esset legitimus, duo vero non legitime facti. Et de destructione Mutine, antequam eveniret, predixerat. Nec est aliter iste propheta, nisi quia illuminatum intellectum habet ad intelligendum dieta Merlini et Sibille et abbatis Ioachym et omnium qui de futuris aliquid predixerunt. Et est curialis homo et humilis et familiaris et sine pompa et vana gloria; nec aliquid dicit affirmando, sed dicit: “Ita videtur michi, et ita intelligo ego istam scripturam”. Et cum aliquis legendo coram eo aliquid subtrahit, statim percipit et dicit: “Tu decipis me, quia aliquid dimisisti”. Et de diversis partibus mundi multi veniunt ad ipsum interrogandum. Nam bene per tres menses ante predixit infortunium Pisanorum; et quidam Pisanus ex certa industria ad ipsum interrogandum Parmam venit de Pisis post duplicem cum Ianuensibus iam conflictum. Nam Pisani et Ianuenses bello marino tribus vicibus mutuo sunt congressi».

Un tale sistema sarebbe impensabile senza le teorie di Gioacchino da Fiore, proprio perché è basato sulla conoscibilità di un futuro terreno attraverso un'azione miracolosa, profetica, appunto. Dell'Asdenti il Cronista ha poi un'ottima opinione: egli gli attribuisce il potere profetico dei grandi personaggi del suo tempo e lo identifica con quegli aggettivi tipici del suo sistema di valori che uniscono il mondo cortese a quello religioso. Egli è umile, ma anche *curiales, illitteratus sed illuminatum*. «Familiaris et sine pompa et vana gloria», l'Asdenti dà una spiegazione molto simile a quella che Gerardo diede circa la prossima venuta dell'Anticristo: «Ita videtur michi, et ita intelligo ego istam scripturam», con la differenza che quelle del prodigioso calzolaio si avveravano. E Salimbene aveva fatto le spese della fallacità del sistema di certi gioachimiti, quando la delusione sopraggiunse all'aspettativa «che Federico avrebbe compiuto più mali di quelli che aveva già arrecato»³⁰⁷.

Passato e futuro, vecchio e nuovo, sono concetti chiave nella comprensione dell'opera. Un passo citato già da Violante a spiegazione del mondanismo dell'Autore che analizza in particolare il concetto di *liberalitas*, mostra chiaramente l'importanza di questi due concetti: un vecchio mendicante di Brescia, uomo avido e fraudolento, accumulatore di ricchezze, viene punito con la morte, soffocato dal diavolo. Successivamente il suo cadavere è trovato riverso sulla sua roba, accumulata grazie alla falsa elemosina, dalla comunità oltraggiata. Salimbene descrive quindi una scena, macabra, per certi aspetti, ma anche dal forte simbolismo apotropaico, dello scempio fatto al cadavere da parte dei fanciulli e delle fanciulle del borgo.

Porro pueri istum miserrimum nudaverunt et ligaverunt torques
lignas ad pedes eius et traxerunt eum per totam civitatem, ita nudum
per vicos et plateas, ut omnibus ludibrio esset et causa derisionis. Et,

³⁰⁷ Ivi, p. 964.

mirabile dictu, non fuerunt instructi ab aliquo ut facerent ita, nec fuit aliquis qui ex hoc reprehenderet eos, quod facerent male. Cum autem pervenissent ad hospitale Sancti Antonii, fatigati tedio et labore, volebant ligare miserabile istud cadaver ad caudam plaustri cuiusdam bubulci qui casu per viam illam cum bobus currum ducebat. Cum autem vellet prohibere ne facerent hoc, subito insurrexerunt pueri supra rusticum illum et eum graviter percusserunt. Et sic postea permisit bubulcus ut pueri facerent quicquid vellent. Egressi sunt igitur de civitate per portam Sancti Stephani et precipitaverunt eum de ponte in glaream Crustunii fluminis vel torentis. Et descendentes ad eum *congregaverunt ad eum magnum acervum lapidum*, cum clamore dicentes: «Fames et avaritia tua tecum in infernum descendant cum miseria tua pariter usque *in eternum et ultra!*». Et inde continuo exivit proverbium ut personis miserabilibus diceretur a multis: «Cavete vobis ne furorem puerorum propter vestram miseriam incurratis». Et nota quod pueri sunt liberales, et senes sunt tenaces. Ideo dixit Seneca: «Monstro similis est senilis avaritia. Quid enim stultius quam cum deficient via augere viaticum?». Inde et Marcialis Cecus: Miramur iuvenes largos vetulosque tenaces, illis cum multum, his breve restet iter.³⁰⁸

Violante describe il brano come animato dal tema tipico della poesia trobadorica³⁰⁹, della lotta tra la *largeza*, la liberalità – virtù proprie della gioventù – e l’avidità e il conservatorismo propri invece della vecchiaia: una contrapposizione ben sintetizzata, del resto, dall’affermazione del Cronista «Et nota quod pueri sunt liberales, et senes sunt tenaces», che prosegue coadiuvata da citazioni di classici latini, in uno slancio che ci anticipa il preumanesimo del secolo successivo.

³⁰⁸ Ivi, p. 905

³⁰⁹ C. Violante, *Motivi e caratteri della Cronica di Salimbene da Parma*, cit., p. 114.

Oltre, quindi, alle virtù cortesi, in questa danza macabra che scaccia il demonio, vecchio per definizione, che ha soffocato il mendicante Bresciano, è possibile ritrovare, come fosse un rituale, il desiderio di liberarsi dal vecchio e abbracciare il nuovo. Un tema ricorrente nella cultura dell'epoca e molto presente in Salimbene, soprattutto se a questo legghiamo il concetto della fine delle grandi teocrazie medievali, analizzate da Morghen³¹⁰ e sintetizzate dai conflitti con la Casata Sveva.

È chiaro, a questo punto, che in questa tensione tra passato e futuro, la storia assume un carattere tutt'altro che casuale. Il Cronista è ben consapevole della sua funzione, assunta quasi come una vocazione, e cita volentieri le sue opere, immettendo continuamente richiami e menzioni che conferiscono ai suoi scritti un carattere unitario.

Altro dato importante è rappresentato dalla storia come consegna alle future generazioni. Il cronista scrive, infatti, che l'opera è dedicata a sua nipote, Agnese, figlia del fratello e ordinata Clarissa a Parma, in un'immagine poetica in cui la donna, simbolo, nel medioevo, della custodia dei morti – e quindi, in qualche modo, della memoria – diviene destinataria di questo racconto del passato. Un racconto che deve essere semplice, in quanto intellegibile³¹¹, destinato alla formazione di questa giovane donna che aveva seguito le orme dello zio.

La storia come predicazione e come consegna. In tutta l'opera, Salimbene è consapevole di questa funzione e tale è proprio perché scritta da persone colte

³¹⁰ R. Morghen, *Civiltà medievali al tramonto*, cit.

³¹¹ *Cron. Sal.*, cit., pp. 269 sg.: «Ego quoque scribendo diversas cronicas simplici et intelligibili stilo usus sum, ut neptis mea, cui scribebam, posset intelligere quod legebat; nec fuit michi cure de verborum ornatu, sed tantum de veritate historie conscribende. Neptis autem mea soror Agnes est, filia fratris mei, que, cum pervenit ad bivium pythagorice littere, monasterium Parmense ingressa est Ordinis sancte Clare, et usque in hodiernum diem perseverat in servitio Iesu Christi, anno Domini MCCLXXXIII, quo scribimus ista. Habuit autem ista soror Agnes, neptis mea, intellectum maximum in Scriptura et ingenium bonum atque memoriam, linguam etiam ad loquendum delectabilem atque disertam, ita ut de ea non incongrue posset dici: *Diffusa est gratia in labiis tuis, propterea benedixit te Deus in eternum*. Nunc autem ad cursus redeamus historie inchoate».

ma umili. È emblematico ciò che egli scrive a proposito di San Francesco, nel già citato pezzo su Frate Elia: «il Signore ha voluto scegliere e chiamare i poveri perché non si potesse attribuire ai nobili e ai potenti, ai sapienti e ai ricchi, quello che egli stava per compiere»³¹². Ritornando sulla centralità di una classe sociale nuova, il Cronista intravede, grazie al loro fondatore, nei francescani un vero e proprio veicolo della volontà di Dio. Altrove egli scrive:

Sed processu temporis a fratre Bonaventura generali ministro, ex his omnibus, compilatus est unus optime ordinatus. Et adhuc multa repperiuntur, que scripta non sunt. Dominus cotidie in diversis partibus mundi per servum suum Franciscum magna miracula operari non desinit.³¹³

Il parallelo tra la scrittura delle opere e i miracoli di Francesco diventa quasi la metafora del racconto storico come *opera mundi*, azione attraverso la quale il reale avviene e prepara ai tempi nuovi. L'opera non ancora scritta è proprio il compimento di quella attesa della nuova età, di quel periodo di pace terreno che attraverso la predicazione dei frati Mendicanti, del falco e della colomba, prefigurati dall'Abate Gioacchino, può arrivare a manifestarsi.

Ritornando sull'analisi di Smalley³¹⁴, è evidente che bisogna riconsiderare l'idea che Salimbene avrebbe rifiutato lo schema gioachimita. Tutt'altro: tale tessuto storico era stato così ben assorbito dalla storiografia francescana da diventare schema interpretativo, a cui l'autore ricorre in maniera talvolta addirittura inconsapevole.

³¹² Cron. Sal., pp. 143: «Voluit ergo Dominus eligere pauperes et vocare, ut quod facere disponebat non nobilibus et potentibus, sapientibus et divitibus, sed sibi posset ascribi, sine quo nullus facere quicquam potest».

³¹³ Ivi, p. 254.

³¹⁴ Cfr. *infra*.

4. La cronachistica duecentesca e Gioacchino da Fiore

Salimbene de Adam, assunto a portavoce di una complicata situazione politica e sociale, tesa tra lo scontro di poteri da un lato e le esigenze spiritualistiche dall'altro, ha rappresentato una sintesi colorita della ricezione del pensiero fiorentino in questo cinquantennio che va dagli anni in cui si diffondono i commentari pseudogioachimiti al 1280 circa. Un arco di tempo, cioè, in cui la speranza millenaristica, spazzata via già con la morte di Federico II, riassorbiti i colpi della delusione, produrrà spontaneamente un mutamento nel sistema di riferimento fino ad allora costituito. Un sistema basato sulla ricerca costante di un equilibrio tra la novità e l'eresia, per quanto riguarda l'orizzonte religioso, e sulla propaganda politica alimentata dal sistema profetico, per quanto riguarda l'aspetto istituzionale.

Nonostante le pagine del Cronista parmense siano sufficienti a dare testimonianza del forte intrecciarsi della filosofia fiorentina con gli eventi, è opportuno recuperare una corralità più ampia di voci, al fine di comprendere meglio l'articolazione di questo pensiero e le sue ricadute materiali nella società del tempo. È chiaro, infatti, che non tutte le cronache potevano riportare le notizie su Gioacchino da Fiore col medesimo slancio con cui si era caratterizzata l'opera di un francescano, testimone diretto di quegli ambienti in cui proliferavano le teorizzazioni sulla filosofia fiorentina – ambienti a cui, del resto, lui stesso aveva aderito. Appare, dunque, molto più importante leggere un testo storico con il duplice valore di fonte e testimonianza anziché cedere alla deformazione statistica ricavata dal rapporto tra un buon numero di testi. È necessario inserire la voce del Cronista all'interno di un coro più variegato, anche perché esso rappresenta un utile supporto ai fini della dimostrazione che il gioachimismo penetrò, in maniera più o meno consapevole, nelle fondamenta della cultura europea.

Come si è visto, il 1215 aveva rappresentato uno spartiacque, un freno, sicuramente, alla circolazione delle opere di Gioacchino, ma del cui valore profetico fu in qualche modo anche la prova definitiva, come riportava Salimbene³¹⁵. Questo evento, che ha senza dubbio disorientato i giudizi storici, ne ha, altresì, aumentato la fama in quanto gran parte delle fonti riportano il nome di Gioacchino proprio alla notizia del Concilio o alla condanna delle sue tesi attraverso l'opera di Gerardino. Non sbalordisce, dunque, che alcune fonti, seppur riportando notizie dell'Abate sotto una luce non proprio benevola, hanno tuttavia aderito a quelle costruzioni propagandistiche fatte anche a suo nome. Volendo rintracciare una linea di discendenza, possiamo dividere l'atteggiamento dei cronisti, come suggerito da Pispisa, in due correnti, una moderata, rappresentata da una cronaca famosissima e continuamente consultata nel medioevo, l'altra più critica, derivata da un'opera ancora più nota, probabilmente più complessa e per questo dotata di un'influenza molto più ristretta.

La prima è rappresentata dalla voce del domenicano Martin Polono, autore del *Chronicon pontificum et imperatorum*, molto vicino alle istituzioni: fu arcivescovo nell'allora capitale polacca Gniezno e cappellano pontificio, fino alla sua morte avvenuta nel 1278. La seconda fu la composita opera storica di Matteo Paris, un benedettino inglese dotato di grandi capacità storiografiche. Egli diede prova di abilità tecniche: fu anche, infatti, miniatore e cartografo; ma anche teoriche, soprattutto per quanto riguarda la formulazione problematica della notizia storica, per la quale mostra di ricercare un giudizio autonomo nel racconto degli eventi. Matteo si opponeva, per certi versi, sia al clero sia ai nuovi ordini, intendendo preservare, dunque, le prerogative monastiche. Non poteva quindi riportare dei giudizi cauti su Gioacchino, soprattutto per quanto riguarda la polemica sorta a Parigi e la condanna dell'*Evangelium*: parole dure

³¹⁵ Cfr. *infra*.

per il fanatismo gioachimita che imperversava in quegli anni ma mai condanna diretta di Gioacchino – linea che fu, in effetti, quella pontificia.

«Da Matteo Paris e Martin Polono si dipartono due filoni della successiva interpretazione dei cronisti, la quale, tutto sommato, riflette le due anime della reazione cattolica all'eresia, l'una intransigente ed incline ad inappellabili e sommarie condanne, l'altra più attenta nelle distinzioni e più sollecita a riconoscere la piena ortodossia a coloro i quali non si erano mai discostati dall'obbedienza alla Chiesa».³¹⁶ Questa scrematura è molto importante per definire il giudizio dei Cronisti dell'epoca su Gioacchino o sul gioachimismo e nel vaglio delle fonti verrà confermata quasi sempre questa discendenza.

Tuttavia, l'adesione al sistema profetico, alle idee chiliastiche, o la consapevolezza di trovarsi alla fine della storia non può passare esclusivamente attraverso l'immagine che nel XIII secolo si delinea del Profeta di Celico, anche perché ciò renderebbe maggiormente complessa l'analisi del secolo successivo. Infatti, nel XIV secolo, la figura dell'Abate sarà sempre più stereotipata, meno complessa, e tenderà a scomparire. Tuttavia riecheggeranno con una forza diversa le idee relative alla fine del mondo e ad un periodo di pace sulla terra. In effetti, un buon numero di cronache del Duecento rileva che nessun giudizio è espresso a sfavore del suo spirito profetico. Anzi si imporrà una vera e propria formula per riferirsi a Gioacchino che è del resto la stessa dell'antifona cantata in Calabria per la festa dedicata al Beato fiorentino³¹⁷ : «Qui spiritum habuit prophetandi»³¹⁸. Una formula che sarà usata da Salimbene e che giungerà attraverso la maggior parte dei cronisti medievali fino alla volgarizzazione della *Commedia* dantesca³¹⁹. Si tratta per certi versi di un assunto dal quale nemmeno i cronisti più critici si sentiranno di dissentire: spesso, infatti, i loro giudizi

³¹⁶ E. Pispisa, *op. cit.*, p. 62.

³¹⁷ H. de Lubac, *op.cit.*, p. 172.

³¹⁸ *Cron. Sal.*, cit., p.27.

³¹⁹ Dante Alighieri, *Paradiso*, Canto XII, vv. 139 sgg.: «Rabano è qui, e lucemi da lato il calavrese abate Giovacchino, di spirito profetico dotato».

negativi non sono espressi per Gioacchino da Fiore, ma rivolti per lo più agli ambienti fanatici ed ereticali ai quali la sua filosofia offriva spunti importanti.

In generale, però, la storiografia del XIII secolo è fortemente condizionata dalla propaganda, per cui l'attenzione al messaggio dell'Abate non è mai esclusivamente di stampo religioso ma quasi sempre è accompagnata da interessi politici, oppure, come è stato esaurientemente notato per quanto riguarda gli Ordini mendicanti, dall'esigenza di un riconoscimento pubblico: «L'inquietante clima sociale europeo, scosso da convulsioni sempre più allarmanti, incoraggiava allora una lettura spregiudicata del mistico silano, approssimandosi ad una identificazione dell'aspetto spirituale col sociale, ai fini di creare un modello di vita che permettesse di guardare con minore paura al futuro. Ed è significativo che, col passare degli anni l'interesse si fosse spostato dai misurati scritti gioachimiti alle opere pseudogioachimite, soprattutto il *Super Hieremiam*, che soddisfacevano più ampiamente queste aspettative»³²⁰.

Una tendenza che non riguardò soltanto gli Ordini mendicanti, ma che poteva coinvolgere anche ecclesiastici di un certo rilievo, com'è nel caso del vescovo di Cremona, Sicardo, che alla morte di Enrico VI attribuisce a Gioacchino le profezie che continuavano ad avverarsi sul reggente svevo e sul Regno³²¹. La sua Cronaca universale, ripresa dallo stesso Salimbene, mostra sicuramente che l'Abate faceva più notizia per le sue doti profetiche che per le riflessioni teologiche e il portato esegetico, ma mostra altresì la centralità della profezia e il legame indissolubile con il suo nome.

Sotto questo punto di vista l'aspetto politico è sicuramente centrale, ma talmente forte era l'esigenza di ritrovare delle coordinate storiche che anche il Vescovo che sostenne il figlio di Enrico, il futuro imperatore Federico II, finì col servirsene contro la casata stessa. È nota poi la tradizione ghibellina della città comunale, fatto che Salimbene sottolinea nella Cronaca alla notizia sui

³²⁰ E. Pispisa, *op. cit.*, p. 55.

³²¹ *Sicardi Episcopi Cremonensis Chronica*, MGH *Scriptores* XXXI, p. 175.

flagellanti, suggellando la mancata partecipazione del governatore cremonese con una citazione biblica e sottolineando perciò l'empietà di chi rifiutava la *verberatione*³²². Appare dunque indicativo che indipendentemente dalla scelta politica e dalla fazione di appartenenza il nome di Gioacchino si legasse saldamente alle profezie avverate.

Indipendentemente dalle posizioni in gioco il nome dell'Abate diventa sinonimo di rivelazione, passata e futura, e in questo senso sarà possibile ascoltare le voci degli storiografi dell'epoca senza percorrere soltanto il filo delle influenze dirette tra le cronache ma spaziando coerentemente tra vari esempi.

Il caso di Martin Polono è ovviamente da prendere in esame poiché rappresenta una vera e propria radice dello sviluppo storiografico su Gioacchino. Il suo *Chronicon*, diviso tra pontefici e imperatori, non è un'opera di alto spessore storiografico e questo ne spiega la fortuna. Si tratta, infatti, di un testo esauriente, fedele e di facile consultazione, attraverso il quale è possibile, nonostante la semplicità, operare un'analisi che non si fermi all'enunciazione del semplice dato storico.

L'arcivescovo di origine tedesca introduce la figura dell'Abate nel *Chronicon pontificum* in maniera poco rilevante. Egli ne parla ai tempi della condanna conciliare, dove dà la notizia del *Dampnamus* relativo al libello scritto contro il Lombardo, senza aggiungere nient'altro in merito, se non la condanna degli Amalriciani, rispetto ai quali si dilunga, spiegandone l'eretica dottrina³²³. Accorpa a queste ovviamente la notizia sulla nascita dei due ordini, sottolineando l'impegno costante di entrambi nella lotta all'eresia. In seguito egli dà la notizia relativa ai *Pestiferos Libellos*, i due volumi condannati di Guglielmo di Saint'Amour e di Gerardo, dei quali però non cita i nomi.

³²² *Cron. Sal.*, cit, p. 676.

³²³ Martini Oppaviensis, *Chronicon Pontificum et Imperatorum*, a cura di L. Weiland, MGH *Scriptores* XXII, Hannoverae 1872, p. 438.

In questo brano è possibile evidenziare quella linea vicina agli ambienti pontifici, caratterizzata dalla premura di non condannare Gioacchino ma punire efficacemente i seguaci³²⁴. Martino quindi opera una netta distinzione tra le elucubrazioni computistiche relative al 1260 e lo spessore reale della filosofia fiorentina. Queste sono le notizie relative alla parte ecclesiastica della sua opera.

Nel *Chronicon imperatorum* invece sarà possibile ritrovare quei giudizi e quelle dichiarazioni più tipiche e destinate ad essere tramandate. Il Cronista sottolinea il fortissimo legame che Gioacchino aveva con i vaticani su reggenti e imperatori, dando la notizia dell'incontro con Riccardo Cuor di Leone e Filippo II. Quello che era prima solo l'Abate Gioacchino, il cui libello era stato condannato, diventa alcune pagine dopo, relativamente alla chiamata per la terza crociata, il volto noto dell'indiscusso profeta:

Ioachim in Calabria, qui plures libros super Iheremiam et apocalipsim et de oneribus prophetarum conscripsit. Hic predictis regibus requirentibus ab ipso de preregrinatione in Terram Sanctam, quam faciebant, predixit, quod parum proficerent, eo quod nondum tempo advenisset.³²⁵

Ma l'aspetto più interessante del *Chronicon* si ritrova in una misurata e latente presenza di una speranza, se non di una vera e propria attesa, nella terza età. Il Domenicano, infatti, inserisce a chiusura del paragrafo su Federico II la notizia di un emblematico ritrovamento:

Eo tempore etiam, tempore regis Ferrandi, in Toletum Hispanie quidam Iudeus comminuendo unam rupem pro vinea amplianda in medio

³²⁴ Ivi, p. 440.

³²⁵ Ivi, p. 470.

lapidis invenit concavitatem unam, nullam penitus divisionem habentem neque scissuram, et in concavitate illa reperit unum librum quasi folia lignea habentem. Qui liber tribus linguis scriptus, videlicet Hebraice, Grece et Latine, tantum de littera habebat quantum unum psalterium, et loquebatur de triplici mundo ad Adam usque ad antichristum, proprietates hominum cuiusque mundi exprimendo. Principium vero tercii mundi posuit in Christo sic: *In tercio mundo filius Dei nascetur ex virgine Maria et pro salute hominum pacietur*. Quod legens Iudeus statim cum tota domo sua baptizatus est. Erat etiam in libro scriptum, quod tempore Ferrandi regis Castelle debebat liber inveniri.³²⁶

L'insistenza numerologica – *Tribus linguis, triplice mundo* – la precisa indicazione temporale – *ad Adam usque antichristum* – la venuta di un nuovo messia nella terza età, nonché il riferimento al Salterio, simbolo della filosofia di Gioacchino e titolo di una delle opere più importanti, fino alla conversione pacifica, avvenuta per pura forza profetica, dell'Ebreo e della sua famiglia, non lascia alcuno dubbio, per quanto il nome di Gioacchino da Fiore non sia esplicitamente dichiarato, sull'influenza della sua filosofia. Nonostante la pacata adesione del domenicano e l'incidenza tutto sommato rara del nome dell'Abate nell'opera, tale resoconto mostra che l'aspettativa nella terza età era tutt'altro che allontanata dopo la morte dell'imperatore Federico, rispetto alla quale Martin Polono, immediatamente dopo la notizia della conversione, individua una decadenza dell'Impero Romano. L'idea della fine della grande istituzione antagonista si unisce all'evento della rivelazione di una nuova era che, non a caso, accorpava nel regno della *Reconquista*, il regno spagnolo di Ferdinando III, le tre lingue simbolo delle principali fedi religiose destinate, o avvertite come tali, alla unificazione e alla pace.

³²⁶ Ivi, p. 472

La notizia del salterio ritrovato sarà ripresa anche da altri cronisti attivi all'inizio del XIV secolo, in generale nel corso del Trecento si assisterà ad un'assunzione di questo tema declinato in varie formule, rendendolo un dispositivo efficace per giustificare azioni di massa al fine del riscatto sociale. Il meccanismo del ritrovamento miracoloso di un testo scritto contenente rivelazioni o esortazioni a combattere per la pace non porterà solo alla conversione degli infedeli ma, in concomitanza con altri fattori sociopolitici e alla recrudescenza di certi temi, darà avvio a episodi iscritti in orizzonti tutt'altro che pacifici³²⁷.

È possibile dunque evidenziare una "sete di millennio", che, tuttavia, non si esplica nelle forme note alla cultura cristiana fondata sulla escatologia o ricavata proprio dalla contraddizione tra il millennio metaforico e quello reale, ovvero dalla lacerazione della struttura agostiniana a partire dall'esperienza fiorentina, ma che si manifesta all'interno della percezione del proprio tempo storico e si coniuga con la speranza di tempi nuovi sulla terra e non nel regno dei cieli. Si registra un cambiamento probabilmente causato anche dall'invenzione di concetti ancora rudimentali della riflessione politica, ma che, scontrandosi con la crisi degli anni seguenti, porteranno alla nascita del pensiero utopico moderno e contribuiranno di contro anche ad alimentare la violenza e l'intolleranza. La notizia registrata da Martin Polono all'interno dell'opera storica e la sua associazione immediata con il vuoto dell'Impero creatosi alla morte di Federico II anticipa veramente alcuni dei motivi ricorrenti del XIV secolo.

Un'altra cronaca che si lega all'opera del Domenicano di Troppau e ne condivide il destino fortunato di una continua consultazione e ripresa è la cronaca anonima, ma questa volta di parte francescana, nota come *Flores*

³²⁷ Cfr. *Bruchstücke aus der Weltchronik des Minoriten Paulinus von Venedig*, a cura di W. Holtzman, Tetxe zur Kulturgeschichte des Mittelalters, 1. Hefte, Leipzig 1927, pp. 28 sg., che riprende fedelmente la notizia del Polono. Altri ritrovamenti invece saranno alla base di molte rappresaglie antiebraiche, come si vedrà in seguito.

Temporum. Si tratta di un'opera composita che ha subito diverse interpolazioni e continuazioni, ma che parte sostanzialmente dall'iniziativa di un frate minorita, originario della Svevia, verso la fine del XIII secolo e strutturata in maniera simile al *Chronicon* del Polono, ovvero divisa per Imperatori e Pontefici. Anche l'autore dà notizia del Salterio ritrovato dall'Ebreo³²⁸, mutuandola in maniera fedele dal domenicano, tuttavia non introduce la notazione riguardo all'Impero vacante. L'Anonimo non riprenderà pedissequamente la narrazione per quanto riguarda Gioacchino da Fiore, rispetto al quale i toni saranno molto più entusiastici:

Floruit in Calabria Ioachim abbas, qui super Ierimiam et super onera prophetarum et super Apokalipsim libros mirificos compilavit, in quibus ymaginem fratris Minoris, dicens, tales cito esse venturos, funibus precinctos, sandalis calciatos, sanctissimos et potentissimos, multa autem passuros ab universis, sed tamen usque in finem seculi duraturos. Item regibus transfetare volentibus Ioachim prophetavit, nondum venisse tempus eosque parum facturos.³²⁹

Riprendendo il brano del Domenicano, l'Anonimo minorita invoca però solo per il suo ordine il diritto di rappresentare i prodigi profetici dell'Abate, insistendo molto sul carattere figurativo. L'immagine per i francescani è importantissima, lo si è già avuto modo di notare con Salimbene, il quale lamentava l'appropriazione da parte delle altre comunità religiose dell'*habitus*

³²⁸ *Flores temporum Auctore Fratre Ordinis Minorum*, a cura di O. Holder-Egger, MGH *Scriptores* XXIV, p. 241: «Quidam Iudeus in Hyspania pro vinea sua amplianda rupem fregit, undique integram, interius cavam, in qua librum tamquam lignea folia habentem invenit. Qui liber Hebraice, Grece et latine scriptus tantum littere ut pasalterium continebat, loquens de triplici mundo ab Adam usque ad antichristum, proprietates mundi cuiuslibet exprimendo. Tercii mundi exordium tale fuit: *In tertio mundo Filius Dei nascetur ex Maria virgine et pro salute hominum crucis patibulum pacietur*. Fuit eciam ibi scriptum, quod liber ipse inveniendus esset diebus Ferrandi Rectoris Hyspaniae. Quod dum Iudeus legisset, cum parentela baptizatus est».

³²⁹ Ivi, p. 239.

minororum, elemento fortemente identitario che sarà anche argomento al centro della lotta all'eresia e delle polemiche con i francescani durante il pontificato di Giovanni XXII. Attraverso le immagini descritte dall'abate, i Francescani possono riconoscersi veramente come destinatari delle profezie.

In un'altra opera che condivide con i *Flores Temporum* gran parte degli aspetti formali, si insiste sul tema delle immagini. Si tratta della Cronaca del Minorita di Erfurt che introduce Gioacchino da Fiore alla notizia della condanna conciliare, e gli riconosce la valenza profetica attraverso la raffigurazione grafica. Scrive, infatti, l'Anonimo tedesco: «Iste abbas Ioachim predixit futuros in mundu ordine fratrum minorum et predicens ostendit eos in pictura»³³⁰. In questo caso l'immagine non è soltanto descritta con le parole ma realmente dipinta, quasi a sovraccaricarne il portato visionario. E in questo senso va sicuramente menzionato il ruolo che ebbe un testo come il *Liber Figurarum* nella diffusione della fama profetica e nell'impressione che le pitture di Gioacchino poterono suscitare nei contemporanei. La potenza espressiva delle raffigurazioni ebbe sicuramente un carattere privilegiato.³³¹

L'attenzione alla raffigurazione e all'abito degli ordini prefigurati, tuttavia, non appartiene esclusivamente ai Francescani. Nelle *Vitae Fratrum Ordo predicatorum* del domenicano francese Gerardo de Frachet, infatti, si presenta il medesimo tema dell'importanza relativa all'immagine:

Joachim etiam abbas et institutor Florentis ordinis de ipso
predicatorum ordine in multis libris et locis scripsit; et describens

³³⁰ *Chronica Minor Auctore Minorita Erphordensi*, a cura di O. Holder-Egger, MGH *Scriptores* XXIV, p. 193.

³³¹ B. Töpfer, *Il regno futuro della libertà*, Centro Internazionale degli studi gioachimiti, Genova 1992, p. 130.

ordinem et habitum monuit fratres suos, ut post mortem suam, cum talis ordo exugerat, susciperent.³³²

In questo caso addirittura Gerardo inserisce la notazione per la quale proprio l'abito avrebbe permesso di riconoscere l'ordine dei predicatori destinato ad affermare la nuova età sulla Terra. Nonostante il Domenicano di Frachet fosse ancora vivo ai tempi della condanna del *Liber Introductorius* e del trattato di Guglielmo di Saint Amour, rispetto alla quale i due generali degli Ordini mendicanti, Tommaso D'Aquino e Bonaventura, si espressero a difesa delle loro comunità – attaccando Guglielmo, ma in buona sostanza anche il fanatismo gioachimita di Gerardo di Borgo di San Donnino – e perciò, fosse egli a conoscenza della linea adottata da Tommaso d'Aquino relativamente a certi caratteri della filosofia gioachimita, introduce comunque in questa notizia una forte carica di attesa marcando il ruolo del proprio ordine all'interno della futura storia della salvezza. Questo ci permette di rilevare che, per quanto la diffusione delle teorie florensi abbia contribuito ad alimentare polemiche e dissensi e abbia richiesto un intervento disciplinante dall'alto, non si mise mai in discussione l'adempimento profetico di determinate figure sociali o di forze politiche da esse derivate.

Il nome di Gioacchino seguì una via alternativa e fu legato ad una fama altalenante, per quanto indiscusso fosse il suo ruolo di profeta, e anche laddove fu ispiratore di un orientamento storiografico, è possibile notare un certo occultamento della sua figura: è il caso degli *Annales Stadenses*, opera fortemente influenzata dal profetismo e dai temi tipici del gioachimismo ma che preferirà citare il Profeta calabrese solo in un paio di circostanze. Si tratta di un caso piuttosto atipico ma che lascia ipotizzare una voluta cesura nei confronti di Gioacchino.

³³² Gerardo di Frachet, *Vitae fratrum Ordinis Predicatorum*, Monumenta ordinis fratrum predicatorum historica, 1, 1897, cit. in E. Pispisa, *op. cit.*, p. 57.

Alberto di Stade è un francescano quando scrive la sua opera, ma sappiamo che abbracciò tale regola non per una sincera vocazione ma piuttosto per convenienza. Fu inizialmente benedettino e una volta visto fallito il tentativo di far assumere al monastero di Santa Maria in Stade la regola cistercense, adotta la vita minorita. Alberto è un autore molto colto che si identifica con una figura di intellettuale dotata di un certo eclettismo. Sono noti, oltre agli *Annales*, infatti, altri testi letterari, tra i quali un poema elegiaco sulla guerra di Troia, e un'altra opera di carattere religioso purtroppo perduta³³³. La stessa levatura culturale degli *Annales* è evidente: oltre a riferirsi ad *auctoritates*, classiche e patristiche, egli tratta degli eventi mondiali *ab origine* fino al 1255 circa, e dal prologo sappiamo che inizia a scrivere negli anni Quaranta del XIII secolo.

La sua opera storica lascia intravedere un'attenzione per i temi riguardanti le attese derivate dalla filosofia gioachimita, un interesse che non è però intriso dei valori propagandistici tipici dell'ordine francescano ma che sembra essere quasi una derivazione di carattere letterario: egli, infatti, non si mostra per nulla interessato alle vicende prefigurative sugli Ordini o a sciogliere i nodi della diffusione delle teorie di Gioacchino attraverso i principali eventi che riguardarono il Calabrese in maniera diretta, come ad esempio la condanna conciliare o la polemica intorno al libello di Gerardo di Borgo di San Donnino. E ciò stupisce maggiormente se si tiene presente che una delle fonti di Alberto fu proprio la già citata *Expositio in Apocalypsim* di Alessandro da Brema³³⁴.

L'interesse di Alberto per il profetismo è profondo, ma riguarda soprattutto l'aspetto politico più che quello filosofico o religioso. Egli è molto attento ai temi e alle figure che gravitano intorno alla filosofia gioachimita, come gli eretici, il Saladino, la pace con i Greci, l'Anticristo e l'apocalisse, e quasi del

³³³ Si tratta dell'Auriga super quatuor evangelia e del Troilus: cfr. *Annales Stadenses auctore Alberto*, cit., p. 272.

³³⁴ Cfr. *ivi*, p. 372; nonché *infra*.

tutto assenti invece sono le polemiche contro gli Ebrei o l'attenzione al ruolo salvifico dei Mendicanti.

A Gioacchino, l'Autore tedesco dedica due brevi annotazioni all'interno degli *Annali*, ed entrambe riguardano l'Anticristo. Nella prima egli lega all'Abate di Fiore le vicende che furono da preambolo alla Terza Crociata, dove dopo aver dato il resoconto della presa di Gerusalemme da parte del Saladino nel 1188 scrive: «Eodem anno abbas Ioachim sic de antichristo prophetavit: *Cum fuerint expleti 1260 anni, nascetur antichristus. Et hic pro sanctissimo habebantur*»³³⁵. Lasciando quindi aperta una grande speranza sul significato del 1260, rispetto al quale l'autore, seppure ancora vivo al momento dei moti flagellanti, non darà testimonianza nella sua opera. Egli cita di nuovo le profezie fiorenti tra le notizie intorno al 1250, ma contrariamente a quello che si potrebbe pensare, la citazione non è collegata alla morte di Federico II, bensì alle voci che coinvolgevano il sultano Al-Salih Ayyub e il re di Francia Luigi IX:

De rege Franciae rumores miserabiles sonuerunt, videlicet quod frater eius esset occisus, et ipse captivatus, amissa magna multitudine suorum, et quod se redemerit pecunia infinita. Feria 3. post octavam paschae, scilicet Non. Aprilis, rex Franciae conflictum habuit cum soldano super Nilum, ubi occisa sunt in parte regis centum et sexaginta milia christianorum. Rex captus est et reddidit Damatiam et se ipsum redemit sex milibus marcarum. Praeterea venerant regi recenter 13 vasa plena bisantiis et tantae magnitudinis, quod sex boves vix trahere poterant unum vas per duo miliaria una die. Haec pecunia tota transiit ad soldanum. Hiis auditis rumoribus, prophetiam abbatis Ioachim quidam reduxerunt ad memoriam, qui dixit: *Superabitur Francus, capietur pontifex summus, paevalebit imperans Alemannis*. Sed frater Alexander in expositione apokalypsis eandem

³³⁵ Ivi, p. 351.

prophetiam tangens, subicit sic: *Sed ecclesia orat, ut quod dictum est in ultionem, transeat in salutem.*³³⁶

Ancora un sistema profetico relativo alle crociate: Alberto mostra una speculazione del tutto autonoma relativa alla figura di Gioacchino, che non conosce direttamente, nemmeno dai commenti pseudoepigrafici, ma di cui sicuramente ebbe cognizione attraverso Martin Polono e Alessandro di Brema, dal quale recupera la citazione. Certamente la notizia della cattura del sovrano francese e l'avanzata egiziana in Terrasanta deve aver percosso l'anima dei contemporanei eppure, ancora una volta, il cronista connota le parole di Gioacchino con un cenno di speranza. Alberto preferisce rifarsi alla cultura profetica in relazione all'Anticristo, e lascia a Gioacchino da Fiore ben poco margine rispetto, per esempio, ad Ildegarda di Bingen, della quale riporta una lunghissima citazione, mostrando questa volta una conoscenza diretta delle opere della Mistica³³⁷. L'area tedesca, del resto conoscerà Gioacchino da Fiore proprio grazie all'azione dei Minoriti: Cesario di Heisterbach, un autore della prima metà del secolo, nella sua *Vita Sancti Engelberti* mostrerà la riluttanza con cui si accettarono i Francescani a Colonia, fondando dubbi ancora una volta su una tradizione profetica, risalente proprio ad Ildegarda di Bingen. Questa profezia però, contrariamente a quelle gioachimite giocava a sfavore dei Frati, poiché essi venivano indicati come i falsi profeti preconizzati dalla Santa. Cesario riporta che fu l'arcivescovo Engelberto ad affrontare il rischio: egli infatti alla preoccupazione del Clero «rispose con questa sentenza, che è degna di memoria: se è stato divinamente profetato bisogna che si compia.»³³⁸ Un tale esempio supporta la concezione per la quale, intorno alla novità degli *Ordines* e a quella peculiare situazione politica, il profetismo fosse un elemento fondamentale ed è su questo terreno che le idee di Gioacchino, proiettate verso

³³⁶ Ivi, p. 372.

³³⁷ Ivi, pp. 330 sgg.

³³⁸ AA.VV., *Fonti Francescane*, a cura di E. Caroli, Padova 1999, p. 1942.

un nuovo futuro, finirono con amalgamarsi a quelle degli altri profeti medievali. Per quanto riguarda Alberto, dunque, è possibile evidenziare quanto egli, seppur completamente calato all'interno di questo contesto culturale, tendesse a sviluppare tali temi autonomamente. Egli distacca la tradizione gioachimita dalle attese relative alla Terza Età, retta dalla figura dei nuovi uomini spirituali, per usarla, invece, in relazione alla figura antimessianica estranea al mondo cristiano, attingendo molto di più dalla cultura crociata del secolo precedente.

Alberto è molto più interessato alla storia del vicino passato che a quella contemporanea, caratteristica specifica, invece, della maggior parte dei cronisti del Duecento. Egli mostra, infatti, attraverso l'opera storica una concezione apocalittica come una incessante lotta delle forze del bene contro quelle del male su una Terra destinata a vedere sicuramente un futuro di pace e redenzione. Non stupisce che egli si sia dedicato ad opere di tema epico, quasi ad evidenziare la condizione attuale del suo mondo cristiano. In questo interesse atipico, Gioacchino da Fiore e il profetismo medievale ritrovano una dimensione mitica più vicina alla storia del XII secolo che a quella propria dell'orizzonte storiografico duecentesco, fortemente dinamico e interessato all'interpretazione di una realtà sempre più conflittuale che richiedeva nuove categorie interpretative.

Se il fanatismo gioachimita degli anni Quaranta fu represso dall'azione energica dei rappresentanti di quegli Ordini mendicanti, visti come l'adempimento delle attese; certi temi cominciarono a circolare a partire dalla fine del XIII secolo e l'inizio del successivo, in maniera più o meno incontrollata. La storiografia attraverso il racconto è il calco a due facce del susseguirsi degli eventi e della percezione degli stessi. Finora si è analizzato l'argomento a partire dalla figura dell'Abate calabrese ma quel che si intende dimostrare è che le sue idee vennero assorbite dalla comunità del tempo e riciclate in maniera originale adattandole ai vari contesti. A questo punto è possibile iniziare ad analizzare, senza questa volta dilungarsi in maniera specifica, il fatto che certi temi

storiografici venivano tramandati a seconda di una priorità, politica e insieme geografica.

Così, mentre in gran parte della cronachistica italiana si nota un'attenzione alle lotte contro Federico II, al ruolo dei Mendicanti, al rapporto con la Chiesa ortodossa, in altre zone si focalizza l'attenzione su altri nemici: il ruolo del clero secolare, la disapprovazione per i gruppi eretici più radicali e lo stereotipo antiggiudaico che inizia a prendere vita proprio in quest'epoca e soprattutto in area franco-tedesca³³⁹. La fine del regno Federiciano aveva ovunque lasciato un apparato retorico micidiale senza più protagonisti: l'annientamento di quella che può essere definita come l'ultima grande Teocrazia impose un ripiegamento e un ripensamento delle dinamiche sociali, politiche e religiose.

Questa breve sintesi intende mostrare come nella storiografia del Duecento, che vede essenziale il ruolo del profetismo incoraggiato dalla propaganda antisveva, è possibile rintracciare uno spostamento del campo d'interesse e una riabilitazione dei temi proposti già a partire dalle prime Crociate. A questo contesto va aggiunto il ruolo dei nuovi movimenti religiosi e le idee di Gioacchino da Fiore veicolate dalla produzione pseudoepigrafica o da testi affini che partono dalla prima metà del secolo ma possono allungarsi

³³⁹ Tutte le cronache selezionate relative a questo periodo presentano una forte attenzione all'elemento profetico. Rispetto al tema specifico della conversione e dello stereotipo si avrà modo di trattare l'argomento nel capitolo successivo. Si tenga presente che molte delle notizie riguardano il XII secolo e sono relative agli eccidi avvenuti durante le crociate. Relativamente alla prima metà del XIII secolo l'argomento antiggiudaico ed in particolare sulla conversione miracolosa, cfr. *Arnoldi abbatibus Lubecensis Chronica a. 1179-1209*, a cura di I.M. Lappenberg, MGH *Scriptores* XXI, Hannoverae 1863, p. 190; sul tema dei battesimi forzati cfr. *Annales Marbacenses*, a cura di R. Wilmans, MGH *Scriptores* XVII, p. 178; per quanto riguarda la notizia sull'eccidio di Fulda e il proscioglimento dell'accusa di sangue da parte di Federico II nel 1236, cfr. *Annales Erphordenses*, MGH *Scriptores* XVI, p. 31; sulle restrizioni attuate da Innocenzo III cfr. *Chronica Minor Auctore Minorita Erphordiensis*, a cura di O. Holder-Egger, MGH *Scriptores* XXIV, p. 195.

addirittura fino agli inizi del secolo successivo come mostra un testo quale il *Liber de Flore*³⁴⁰.

Attraverso questi motivi è possibile verificare l'interesse per la pace futura e promessa, un interesse sintetizzato sia attraverso quella lettura dei moti flagellanti – che li vede scaturiti da una spontanea manifestazione apotropaica, a seguito delle lotte comunali, intrecciata con l'attesa della Terza Età – sia dalla partecipazione alle dinamiche con la Chiesa orientale, la cui sottomissione alla Chiesa romana avrebbe assecondato l'esigenza di un sentimento religioso ecumenico. Coerentemente con quei principi dettati dalla linea conciliare, attraverso la ricerca dell'unità della Chiesa e della *Cristianitas* tutta, nonché a causa della crescente intolleranza verso quei gruppi ai margini della società, come eretici ed Ebrei e la minaccia personificata dai Tartari o dai Musulmani, l'interpretazione della storia si connota di una forte carica di attesa. Il brusco cambiamento registratosi tra la morte di Federico II e il 1260 lascia latente questa speranza, che non viene soppressa ma che tenta di sfociare attraverso varie formule, le quali hanno tutte in comune la crescente insofferenza verso istituzioni incapaci a rappresentare la complessità del reale e la repressione degli elementi estranei alla comunità.

Se nella prima metà del secolo si produsse l'idea di rinnovamento attraverso la lotta per il bene e il male tra grandi figure, il millennio disatteso non fece sparire nel secolo successivo la speranza e il senso di rinnovamento, ma le convogliò attraverso l'insistenza di quegli stessi principi ispiratori. Con gli Ordini mendicanti tali principi subiranno effettivamente un mutamento sostanziale. Considerandosi infatti l'adempimento e la conclusione di quel percorso temporale identificato attraverso l'esegesi, la seconda generazione dei *novi ordines*, capeggiata dalle complesse personalità di Tommaso e Bonaventura,

³⁴⁰ Cfr. H. Grundmann, *Liber de Flore. Eine Schrift der Franziskaner-Spiritualen aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts*, in *Ausgewählte Aufsätze*, Schriften der Monumenta Germaniae Historica, Band XXV, 2, Stuttgart 1977, pp. 100-165.

porterà tali idee dalla loro formulazione teorica alla pratica. Una pratica incarnata dalla loro attività principale, della quale saranno indiscussi innovatori: la predicazione.

5. Dalla parola divinatoria a quella edificante: Predicazione ed Esemplaristica

Ai nostri giorni siamo ripieni fino alla noia di profezie e di vaticinii riguardanti la venuta dell'Anticristo, i segni che accompagneranno l'ultimo giudizio, la distruzione degli Ordini Religiosi, le persecuzioni della Chiesa e la fine del mondo; queste profezie, tolte dai libri di Gioacchino e di altri, sono abbracciate fanaticamente anche da uomini dabbene e pii. Ma quanto sarebbe stato meglio che cotesti frati si fossero occupati di ben altre cose molto più utili di queste interpretazioni profetiche anche se vere.³⁴¹

Già negli anni Quaranta del secolo, anni di massimo sviluppo della letteratura pseudoprofetica, era possibile ritrovare una dichiarazione come questa del francescano David di Augsburg, che mostra da sola tutta la complessità del tema. Le corrispondenze divinatorie sono parte della produzione di un autore, e in questo caso sono considerate in qualche modo parte dell'opera dei profeti, dalla quale non è possibile estrarre tali rivelazioni e disporne a proprio uso. La verità non è messa in discussione, ma è l'uso errato a pervertire il senso del valore profetico. I Frati avrebbero dovuto, infatti, dedicarsi con maggiore solerzia a quelle attività che sono proprie dell'ordine.

David di Augsburg scrive questa prefazione a quello che è un manuale per novizi, proponendo il monito, abbastanza usuale nel periodo di massimo sviluppo degli *Ordines*, di abbandonare quel sistema di concordanze profetiche – da cui pure, tuttavia, erano stati tratti gli spunti necessari per la costituzione di una loro immagine identitaria – e di dedicarsi a quell'attività che sola poteva sostanziare la presenza dei nuovi ordini mendicanti: la predicazione. Essa

³⁴¹ David di Augsburg, *De exterioris et interioris hominis compositione*, citato in G. Bondatti, op. cit., p. 52.

costituisce l'elemento attivo attraverso cui l'innovazione rappresentata dai Mendicanti è più visibile, e che avrà, di conseguenza, eccezionali ricadute in campo storiografico e letterario.

Dalla predicazione, infatti, derivano la maggior parte dei generi narrativi bassomedievali, che arricchiscono il panorama culturale, colorando l'opera storica con temi di radice orale e popolare, rendendo, perciò, molto più vivido il carattere di testimonianza. L'*ars praedicandi* con la sua pervicace forza di penetrazione e l'efficacia di una potenza espressiva universalmente accessibile, rappresenta un punto focale all'interno di quest'analisi, non solo per il contributo che essa darà alla retorica storiografica, ma anche per la capacità di veicolare messaggi, di tramandarli e soprattutto di estenderli ad un auditorio massificato. In effetti tutto il XIII secolo ben può essere definito come momento in cui nasce una "parola nuova"³⁴², estendendosi e declinandosi in varie formulazioni, anche grazie allo sviluppo cittadino e ad una rinnovata attenzione verso la retorica e l'*ars dictandi*, rielaborata dalla sapienza classica e che coinvolgerà in maniera diretta anche il linguaggio politico, incarnandosi nella consapevolezza del legame esistente tra la salute della vita sociale e il parlare bene³⁴³. È evidente l'esistenza di un contatto profondo tra la profezia, la predicazione e l'arte oratoria, come espressioni di una generale esigenza, di ordine e riconoscimento propria di quel secolo.

In particolare la predicazione del Duecento risponde a una reale urgenza, quella relativa soprattutto all'ondata ereticale parallela al sorgere dei Mendicanti. In effetti, come si è avuto modo di notare, l'accettazione delle esperienze di Francesco e Domenico derivò proprio da quel periodo tanto

³⁴² J. Le Goff, J.-C. Schmitt, *Una parola nuova*, in AA.VV., *Storia vissuta del popolo cristiano*, a cura di J. Delumeau, trad. it. di F. Bolgiani, Torino 1979.

³⁴³ E. Artifoni, *Retorica e organizzazione del linguaggio politico nel Duecento italiano*, in AA.VV., *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento: relazioni tenute al convegno internazionale organizzato dal Comitato di studi storici di Trieste, dall'Ecole Française de Rome e dal Dipartimento di storia dell'Università degli studi di Trieste*, 2-5 marzo 1993, a cura di P. Cammarosano, Trieste 1993, pp. 157-182.

tumultuoso per la Chiesa nel quale si videro sorgere radicali manifestazioni di vita religiosa che andavano domate e che essa intendeva tenere a bada grazie all'incorporamento della novità e al suo utilizzo. Le prediche in piazza, dotate di un lessico semplice ed elastico, la retorica strutturata su più livelli ermeneutici, diventavano così dei veri e propri megafoni universali, attraverso i quali una lezione, un monito, una via di salvezza, potevano essere indicati e prontamente espandersi per vaste aree. I Frati mendicanti, attraverso quest'ufficio, diventavano a tutti gli effetti il sistema mediatico per eccellenza del Medioevo, veicolando messaggi che attraverso la ripetizione potevano diventare un tessuto culturale riconosciuto, una fitta maglia di significati sulla quale era possibile strutturare il reale. A questo si deve aggiungere il carattere realmente itinerante della predicazione mendicante, per sostenere la quale gli *Ordines* erano dotati di un sistema di informazione e comunicazione efficacissimo, come una vera e propria rete tra i conventi sparsi in tutta Europa.

L'ondata di religiosità popolare riscontratasi con il XII secolo cambia l'intero volto della comunità cristiana, declinandosi in varie forme, almeno fino alla Riforma Protestante, come una lenta reazione alla razionalizzazione del periodo riformistico gregoriano che aveva in qualche modo accentuato il divario tra Chiesa e fedeli. La predicazione diventa con il XIII secolo un aspetto centrale in ogni nuova presa di coscienza religiosa, e di essa si avvantaggia tanto l'organo istituzionale, quanto i singoli gruppi ai margini che verranno indicati come eretici. «I movimenti ereticali hanno condizionato per certi aspetti la mentalità e l'opera dei fondatori degli ordini mendicanti; certo la nuova predicazione cattolica fa conto delle esperienze compiute in questo campo dagli avversari»³⁴⁴.

Anche se nulla ci rimane della predicazione ereticale dell'epoca, attraverso i testi come il *Manuale dell'Inquisizione* di Bernard Gui, possiamo riconoscere, come componente essenziale del proselitismo ereticale, proprio

³⁴⁴ C. Delcorno, *La predicazione nell'età comunale*, Firenze 1974, p. 5.

quella predicazione ispirata ai modelli apostolici. I Mendicanti, assorbiti e ordinati dall'istituzione ecclesiastica con il compito precipuo di combattere tale dilagante fenomeno, assunsero quindi l'arma della predicazione contro le eresie, come se la comunità dei fedeli necessitasse di un nuovo proselitismo che riportasse le masse confuse all'interno dell'obbedienza a Roma. I Domenicani furono i primi ad assolvere a tale compito: essi s'identificarono in maniera diretta con la lotta agli eretici e soprattutto con l'ufficio della predicazione e non è un caso, infatti, che essi siano indicati nelle fonti dell'epoca più come Predicatori che seguaci di Domenico, esattamente come il termine Minorita era preferito a quello di Francescano.

I due *ordines*, infatti, si spartivano gli elementi essenziali della religiosità apostolica: la predicazione e la povertà comune. L'apparato retorico delle prediche duecentesche è inaugurato quindi dai Domenicani e molto devono i Minoriti a questa prerogativa dell'ordine antagonista: la loro fama passa attraverso i sermoni domenicani, laddove è possibile evincere, così come nelle cronache della prima metà del secolo, l'idea che la salvezza appartenesse ai Francescani, il cui ordine era addirittura identificato con il Paradiso³⁴⁵. L'alta speculazione filosofica duecentesca, con le sue inclusioni di schemi lontani dal mondo latino e la raffinata rielaborazione di vecchi e nuovi modelli, assieme all'apparato retorico del profetismo apocalittico, crea il tessuto culturale sul quale viene ricamata la fitta trama di temi e messaggi scaturiti dalla predicazione. Essa poteva veramente avvantaggiarsi, strutturandosi su più livelli, simili a quelli dell'esegesi biblica, di tutti questi aspetti generali e contemporaneamente sviluppare la narrazione includendo l'agiografia e l'esemplaristica, le storie locali, gli aneddoti particolareggiati nonché i casi più vicini e quotidiani, con l'intento di rendere più digeribile la sofisticata *parenese* alla variegata piazza a cui si rivolgeva.

³⁴⁵ Cfr. id., *Exemplum e Letteratura. Tra Medioevo e Rinascimento*, Bologna 1989, p. 43.

All'interno di questo sistema s'innestava il meccanismo salvifico, struttura identitaria degli Ordini, che naturalmente conferiva valore ai *signa* e alla *imitatio Christi* per attestare la sua verità. I sermoni pullulano di paralleli tra Gesù e il Santo assiate: fino al Trecento Francesco rappresenta, infatti, il personaggio prediletto della predicazione domenicana. D'altra parte, il francescano Bonaventura, nella polemica contro Guglielmo di Saint'Amour, sosterrà le stigmate quali segni inconfutabili della verità di cui l'Ordine è manifestazione³⁴⁶.

San Francesco, come si è già avuto modo di notare, rompe la tradizione agiografica medievale. La sua vita è rappresentata in maniera tale da essere così simile a quella di Cristo, al punto da rappresentare quasi un riflesso del Messia. Con essa s'introduce all'interno della rappresentazione e della narrativa medievale, il concetto dell'*aemulatio Christi*, che sarà da fondamento alla maggior parte dei racconti agiografici. Il parallelo tra il Santo e l'immagine cristologica amplifica un sistema di corrispondenze che trae spunto da quello delle concordanze gioachimite e dal meccanismo di riconoscimento attraverso il passato sacro delle Scritture, focalizzandosi sulla necessità del ruolo che una determinata figura doveva assumere all'interno del proprio presente storico, sia esso di salvezza o dannazione. La corrispondenza originata dal sistema retorico della predicazione non attinge in maniera diretta alle concordanze gioachimite ma è la testimonianza della sopravvivenza di uno schema interpretativo originato senza dubbio dalla filosofia fiorentina. La corrispondenza altro non è che la cristallizzazione contraddistinta da un forte carattere d'uso della concordia.

Tale sistema, incontrando varie formulazioni derivate dalla predicazione, offrirà la possibilità di inserire l'esperienza della realtà in uno schema ordinato secondo una pluralità di significati che trovano nella scrittura storica la propria forma e al contempo la strutturazione di un modello ripetibile. Nelle Cronache,

³⁴⁶ Ivi, p. 47.

e in particolare in quelle legate agli Ordini mendicanti, la consapevolezza della centralità della predicazione è ben visibile. Il predicatore è il portavoce di un universo culturale che non investe singoli ambienti ma che penetra negli strati più profondi della coscienza europea, e di questo universo rappresentato dai nuovi Ordini faceva parte il profetismo apocalittico della prima metà del XIII secolo. All'oratore itinerante viene attribuita una fama simile a quella già analizzata del profeta. Entrambi in effetti hanno a che vedere con la medesima caratteristica: ovvero, la parola, la funzione fatica attraverso la quale è possibile operare un intervento miracoloso. L'intervento del profeta sulla realtà è passivo: esso viene, infatti, riconosciuto attraverso l'evento manifesto; quello del predicatore è attivo e immediato. Tuttavia queste figure hanno in comune la possibilità di innescare un meccanismo euristico nei confronti del reale, e al contempo agire su di esso in maniera rivoluzionaria.

Molti personaggi illustri dell'epoca devono la loro considerazione anche all'attività predicatoria; occuparsi anche dei sermoni era una tappa obbligata, in qualche modo, nella vita dei Mendicanti: si pensi a quale rilievo ebbero le produzioni omiletiche per i due esponenti più famosi degli Ordini, Bonaventura e Tommaso d'Aquino. Essi furono indiscussi innovatori dell'arte della predicazione, attraverso la quale poterono diffondere, del resto, le loro stesse idee. Anche se questi sermoni erano concepiti per un pubblico colto e raffinato, la loro complessità non ostacolò una circolazione più ampia della dottrina³⁴⁷.

La predicazione itinerante, nelle opere superstiti e nella sua ricchissima struttura letteraria, meriterebbe di certo un'attenzione più approfondita, che tuttavia, contestualmente a quest'analisi, deve necessariamente accontentarsi di un esame solo limitatamente particolareggiato. Nonostante il vasto panorama costellato da personalità importanti e da numerosi casi coinvolgenti, lo specifico quadro d'insieme che si intende delineare richiede una selezione capace di focalizzarsi su quelli che possono essere gli aspetti più utili ai fini della presente

³⁴⁷ Cfr. id., *La predicazione in età comunale*, cit., pp. 26-34.

trattazione. Da questo quadro emerge con prepotenza la figura di un famoso predicatore tedesco appartenente all'Ordine francescano: Bertoldo di Ratisbona.

Bertoldo fu un vero e proprio punto di riferimento all'interno della storia dell'Ordine. Le sue prediche, raccolte sia in latino che in tedesco³⁴⁸, non ritraggono forse l'esempio più alto e raffinato della produzione del secolo, che vantava ben altra levatura. Tuttavia l'idea che si ricava è che esse sono solo un pallido riflesso della sua abilità dialettica. La sua fama e la sua figura è bene impressa nell'animo dei contemporanei e soprattutto in coloro che ebbero la fortuna di ascoltarlo dal vivo. Moltissimi sono i riferimenti all'interno delle opere storiche tra XIII e XIV secolo³⁴⁹. Essi non sono solo di area tedesca, anzi, uno di suoi più grandi estimatori, dal quale si ricavano molte utili informazioni, fu proprio Salimbene de Adam e sarà quindi opportuno ritornare sul testo della sua cronaca per quanto riguarda questo tema.

Come si è avuto già modo di notare, Salimbene ha ben presente la centralità della predicazione, che trova numerosi spazi all'interno dell'opera ed ha una connotazione ben precisa: essa infatti è legata in maniera abbastanza evidente al profetismo gioachimita, sia come se ne rappresentasse una risposta, sia come conseguenza diretta.

Abbiamo visto il caso di Frate Maurizio, che lo esortava a distogliere le sue attenzioni dai fanatici gioachimiti e ad aiutarlo, piuttosto, a comporre un'utile opera sulla predicazione.³⁵⁰ Centrale sarà l'*ars praedicandi* all'interno dell'aneddoto su Federico II alla morte del figlio Enrico.³⁵¹ Ancora, riguardo al movimento dell'Alleluia, evento che egli carica di una potenza rivelatrice dei tempi, si è avuto modo di notare il rilievo delle figure di Benedetto Cornetta e di

³⁴⁸ I *Rusticanes* sono una raccolta autentica di sermoni. Ne sopravvivono circa cinque esemplari di cui tre autentiche. Successivamente i sermoni sono stati tradotti in lingua tedesca.

³⁴⁹ Berthold von Regensburg, *Vollständige Ausgabe Seiner Predigten mit Anmerkungen und Wörterbuch von Franz Pfeiffer*, 2 voll., Berlin 1965, pp. XX-XXXII.

³⁵⁰ Cfr. *infra*.

³⁵¹ Cfr. *infra*.

Gerardo da Modena³⁵². Il cronista inserisce poi la storia di una vera e propria trasformazione di quel profeta di Verona tanto ammirato da Gerardino di Borgo San Donnino che, tolti i panni semidivini del veggente, si dedicò alla composizione di sermoni e omelie. Egli dona un aspetto centrale all'*ars praedicandi* in un gustoso brano che vede protagonisti un suo confratello, tale Giovannino de Ollis, il generale Giovanni da Parma e il massimo gioachimita Ugo di Digne. Nel brano, che dà occasione al Cronista di vantarsi della propria competenza, Salimbene ci mostra Giovannino che chiede al Buralli di fare in modo che a lui e allo stesso Salimbene spunti l'aureola. All'incredulità del Generale dell'Ordine che chiede: «E come posso far sì che voi abbiate l'aureola?», Giovannino risponde «Dandoci l'ufficio della predicazione». Il cronista, intervenendo nel dialogo, irrompe seccato affermando che aveva già ricevuto l'ufficio della predicazione dal pontefice in persona, Innocenzo IV. Anzi, aggiunge, «mi basta di averlo ricevuto una volta da chi ne aveva l'autorità», ponendo in evidenza la levatura del suo precedente esaminatore. Questa affermazione mette in moto una situazione abbastanza significativa: Giovannino insiste sulla ripetizione dell'esame, poiché afferma, per conto suo, che avrebbe preferito riceverlo dal generale dell'Ordine piuttosto che da un Papa. Giovannino, allora, chiede proprio di essere interrogato da Frate Ugo di Digne, di cui era amico. Il generale non acconsente, data la vicinanza di entrambi al francescano provenzale, e chiamati i lettori, i due, esaminati separatamente, vedranno confermato l'ufficio della predicazione per Salimbene senza nessuna utilità ricavata dallo spavaldo Giovannino.

Attraverso quest'aneddoto è possibile evidenziare innanzitutto l'importanza che la predicazione aveva per i frati, come se essa rappresentasse, in effetti, la più alta gratificazione per un frate. In secondo luogo l'episodio conferma la preoccupazione del Cronista di far apparire l'Ordine come regolato da schemi rigidi e razionali, anche negli ambienti gioachimiti. La scelta di

³⁵² Cfr. *infra*.

Giovanni da Parma di non lasciare che l'amico Ugo esamini i due con spontanea benevolenza, e la conferma della scelta pontificia rispetto a Salimbene, rende testimonianza dell'impegno del Cronista a porre i propri ambienti sotto una buona luce, mostrando i criteri di una vita comunitaria proba e retta: il giudizio del papa è in effetti il medesimo degli esaminatori. Il legame, dunque, tra gioachimismo e predicazione all'interno della *Cronica* conferma in qualche modo l'idea che essa fosse il tratto distintivo dei *Novi Ordines*, e a cui essi, in quanto compimento delle profezie, avrebbero dovuto dedicarsi con il massimo impegno. Dopo la parola profetica non restava che quella della predicazione.

E così, ritornando alla figura di Bertoldo, notiamo che nemmeno lui sfugge a questa legge di pertinenza. Il Cronista gli dedica una lunga e dettagliata presentazione e già dalle prime righe compare anche il riferimento all'Abate fiorentino:

Nunc ad fratrem Bertholdum de Alamannia accedamus. Hic fuit ex Ordine fratrum Minorum, sacerdos et predicator et honeste et sancte vite, sicut religiosum decet. Apocalipsim exposuit, ex qua expositione non scripsi, nisi de septem episcopis Asie qui in Apocalipsis principio sub angelorum nomine inducuntur. Et hoc ideo feci, ad cognoscendum quinam fuissent illi angeli, et quia expositionem abbatis Ioachym super Apocalipsim habebam, quam super omnes alias reputabam. Item per anni circulum fecit magnum volumen sermonum, tam de festivitibus quam de tempore, id est de Dominicis totius anni. Ex quibus non nisi duos scripsi, pro eo quod optime de Antichristo tractabat in illis. Quorum primus sic inchoabat: «*Ecce positus est hic in ruinam*». Alius erat: «*Ascendente Iesu in naviculam secuti sunt eum discipuli eius*». In quibus plenissime continetur, tam de Antichristo, quam de tremendo iudicio.

Et nota quod frater Bertholdus predicandi a Deo gratiam habuit specialem. Et dicunt omnes qui eum audiverunt, quod ab apostolis usque ad dies nostros in lingua Theotonica non fuit similis illi. Hunc sequebatur multitudo magna virorum et mulierum, aliquando LX vel centum milia, aliquando civitatum plurium simul maxima multitudo, ut audirent verba melliflua et salutifera que procedebant ex ore eius, faciente illo qui *dat voci sue vocem virtutis* et qui *dat verbum evangelicantibus virtute multa*.³⁵³

Attraverso questa testimonianza sappiamo che il più famoso predicatore francescano a cavallo tra il XIII secolo e il XIV secolo, «che tale non vi fu, in lingua tedesca, dagli apostoli ai nostri giorni», era non solo un grande estimatore di Gioacchino, ma divulgava la sua dottrina nelle numerose prediche itineranti, e che aveva anche composto opere sull'Apocalisse e la venuta dell'Anticristo. Tale dichiarazione del Cronista assume un'importanza centrale e rappresenta la dimostrazione pratica che le idee dell'Abate ebbero assicurato un ponte verso l'Europa che ne garantì uno sviluppo capillare fino agli strati più bassi della popolazione.

Ciò che è, infatti, fondamentale recuperare è una dimensione molto più vasta di quella che aveva caratterizzato gli anni Quaranta del secolo, e che non si ferma all'energica azione di dotti teorici delle nuove confessioni interne alla religione cattolica, ma che si spande su un pubblico molto più vasto e che ha il volto di quelle masse protagoniste della complicata storia trecentesca europea. Caratteristica principale, infatti, del nuovo predicatore appartenente ai Mendicanti è proprio quella di adunare numeri impensabili di ascoltatori. Salimbene insisteva, in effetti, su quest'aspetto anche per quanto riguarda la polemica con l'invidioso parigino, sostenendo che proprio l'attrazione del *sermo novus* aveva finito con lo sfollare le cattedre dei *Magistri*. Tale dote appartiene

³⁵³ Cron. Sal., cit., p. 813.

sicuramente a Bertoldo, che Salimbene ci dipinge in un'immagine affrescata e poetica, mentre dall'alto di una torre lignea predicava al vasto auditorio «sul tremendo giudizio sicché tutti tremavano come tremano i giunchi nell'acqua»³⁵⁴. Un auditorio che, *mirabile dictu*, riusciva ad intenderlo anche a grande distanza dal predicatore.

Il primo esempio miracoloso del sermone di Bertoldo riguarda, in effetti, proprio un contadino che riuscì ad udire la sua voce a ben trenta miglia di distanza, concedendosi così di ascoltare e memorizzare la salutare lezione del francescano senza smettere di compiere il suo dovere³⁵⁵. Il miracolo non si ferma alla possibilità di ascoltare, offerta da Bertoldo al bifolco, così come promesso dal predicatore, ma anzi si triplica, rendendo evidenti gli effetti della sua parola sul destino del contadino:

Et facta sunt ibi tria miracula relatu dignissima. Primum, quia audivit eum et intellexit, cum ita remotus esset et per XXX miliaria distaret ab eo. Secundum, quia totam predicationem didicit et memoriter tenuit. Tertium, quia tantum aravit, predicatione finita, quantum aliis diebus continue arare solebat. Cum autem bubulcus postea a domino suo de predicatione fratris Bertholdi requireret, et ille eam nesciret repetere, eam totaliter bubulcus repetiit, addens quod eam totam audivisset et didicisset in agro. Tunc dominus suus, cognoscens hoc ex miraculo accidisse, dedit bubulco plenariam libertatem ut, quotienscumque

³⁵⁴ *Ibid.*

³⁵⁵ Ivi, p. 814: «Quadam die, dum in quodam loco frater Bertholdus predicare deberet, accidit ut quidam bubulcus dominum suum rogaret ut ad predicationem fratris Bertholdi audiendam eum amore Dei ire permetteret. Cui dominus suus respondit: "Ego ad predicationem ibo, tu vero ibis ad agrum ad arandum cum bobus", iuxta verbum quod scriptum est, Eccli. XXX3: *Mitte illum in operationem, ne vacet*. Cum autem bubulcus quodam die summo diluculo arare inchoasset in agro, mirabile dictu, statim primam vocem fratris Bertholdi predicantis audivit, qui illo die per XXX miliaria distabat ab eo. Et statim bubulcus boves disiunxit ab aratro, ut boves comederent et ipse sedendo predicationem audiret. Et facta sunt ibi tria miracula relatu dignissima. Primum, quia audivit eum et intellexit, cum ita remotus esset et per XXX miliaria distaret ab eo. Secundum, quia totam predicationem didicit et memoriter tenuit. Tertium, quia tantum aravit, predicatione finita, quantum aliis diebus continue arare solebat».

vellet, ad predicationes fratris Bertholdi audiendas libere posset ire,
quantumcumque servile opus faciendum instaret.

Non solo, dunque, la voce del predicatore raggiunge la distante campagna e consente al *bubulcus* di continuare ad arare il campo, ma la predicazione riesce a velocizzare e a perfezionare in maniera tale il lavoro agreste da far guadagnare al contadino la libertà. Parole miracolose e rivoluzionarie, che giungono attraverso distanze impensabili e donano al buon cristiano la libertà.

Il secondo miracolo narrato da Salimbene riguarda una nobildonna tedesca tanto devota da seguire il predicatore con i suoi sodali per sei anni fino a ridursi in povertà. Ella riuscirà grazie al consiglio di Bertoldo a compiere dinnanzi ad un incredulo prestatore (*Campsor*), un miracolo, mostrando attraverso un meccanismo fantastico, a quanta valuta materiale corrispondeva la sua anima devota, ricevendo dal banchiere sconvolto e commosso la somma che le avrebbe permesso di continuare a seguire il predicatore tedesco. L'aneddoto assume dei toni forse troppo irrealistici, con l'immagine della donna che soffia nella scodella della bilancia per determinare il peso ingente della sua anima. È forse per questo che una tradizione successiva dell'episodio trasforma la nobile in una prostituta, la bilancia in una colletta e il banchiere in una comunità commossa dalle parole del predicatore³⁵⁶.

L'ultimo miracolo narrato da Salimbene riguarda invece un perfido castellano che per un malinteso aveva comandato l'uccisione del predicatore e del confratello, catturati e imprigionati dai suoi seguaci. Il signorotto, scoperta l'identità di Bertoldo, si redime assieme ai suoi, grazie ad una predica del francescano. Il brano è quasi totalmente privo di elementi fantastici eppure Salimbene vi si dilunga, probabilmente proprio perché l'aneddoto gli aveva

³⁵⁶ *Die Chronik Johannes von Winterthur*, MGH *Scriptores Rerum Germanicarum*, Nova Series, Bd. 3, Berlin 1952, pp. 19-20.

permesso di introdurre una lezione più realistica e che coinvolgeva in maniera più diretta la santità dell'Ordine, che non la straordinarietà del personaggio; oltre ad essere, in ogni caso, una prova molto tangibile, ripetibile, per certi aspetti, e sicuramente esemplare, del miracolo della predicazione³⁵⁷.

La figura di Bertoldo è una fonte inesauribile di aneddoti la cui fama continuerà per molti anni e la sua parola sarà sempre accompagnata da una forte connotazione miracolosa, come se fosse direttamente ispirata dallo Spirito Santo. La maggior parte delle fonti celebrerà la fama del predicatore, insistendo sull'esperienza performativa delle sue prediche, più che su un intrinseco valore letterario o filosofico. Di Bertoldo sappiamo che nacque a Ratisbona agli inizi del secolo e che in settant'anni di vita (morì nel 1282) non smise di viaggiare, dapprima nella Baviera poi nel resto della Germania fino a lambire quasi l'intera Europa centrale, convertendo molta gente in Ungheria e in Boemia³⁵⁸.

Fu, come si è già detto, un estimatore dell'Abate di Fiore e aspettò, secondo la credenza dei suoi epigoni, la venuta dell'Anticristo nel 1260³⁵⁹. Le sue prediche risentono molto dell'influenza di Bernardo di Chiaravalle e di Ugo di San Vittore, ma soprattutto appaiono perfettamente in linea con gli ordinamenti dei Mendicanti e in particolare dei Francescani, tanto da potervi individuare una specifica prassi³⁶⁰. Oltre a questo vi è la tendenza a inserire aneddoti e storie fantastiche, a insistere sul tema dell'Apocalisse, a censire in qualche modo, attraverso la lezione, una mappatura dell'economia di Salvezza.

Bertoldo nelle sue prediche insiste molto sulle figure tipiche del gioachimismo del XIV secolo: eretici ed Ebrei. Molte prediche sono dedicate a queste categorie in maniera quasi ossessiva, accorpandoli sempre insieme, così

³⁵⁷ *Cron. Sal.*, cit., pp. 816-819.

³⁵⁸ H. Rosenfeld, *Berthold von Regensburg*, in *Neue Deutsche Biographie* (NDB), Bd. 2, Berlin 1955, p. 164; e *Berthold von Regensburg*, *op. cit.*, p. XXI.

³⁵⁹ *Ibid.*

³⁶⁰ *Ivi*, p. 165.

come fa per i pagani (*Heiden*)³⁶¹. Un'ulteriore presenza che anticipa il tema più classico del gioachimismo trecentesco è quello dell'ostilità al clero e dell'esaltazione della povertà. In ogni caso, le prediche del missionario francescano sono strutturate secondo un efficace modello per il quale egli insiste insieme sui temi cari alla tradizione popolare e sull'ostilità verso i gruppi al margine della società, rispetto ai quali ammonirà severamente attraverso una specie di terrorismo razzista. In un passo egli elencherà una serie di categorie, quali storpi, lebbrosi³⁶², malformati, rintracciando nelle perversioni sessuali ebraiche la causa della nascita di questi individui sfortunati. E non è un caso che sarà proprio sulla base delle sue prediche che si lanceranno le prime nuove formulazioni della vecchia "accusa di sangue"³⁶³.

Si è giunti a questo punto, attraverso l'esempio di Bertoldo, ad un punto importante all'interno dell'analisi sulla predicazione. Essa sviluppò e diffuse temi rilevanti anche ai gradi più bassi della popolazione. Tuttavia l'efficacia della sua forza persuasiva sta nell'aver colto e sviluppato quelle forme che ne alimentavano la retorica e le sostanziano nel loro tessuto narrativo, quali la leggenda, la fiaba, il motto di spirito e soprattutto l'*exemplum*, l'arma più micidiale di cui un predicatore poteva dotarsi, nonché «la forma più idonea di cui disponga il Medioevo»³⁶⁴. Esso trova nelle prediche il suo ambiente ideale ma finisce con il costituire le fondamenta della narrativa medievale.

La formula esemplare è, in effetti, soggiacente alla maggior parte delle strutture narrative, già in epoca classica – si pensi ad esempio alla *fabula* o anche alle vite degli uomini illustri. Con il Cristianesimo, però, essa appare destinata

³⁶¹ Cfr. ad esempio Berthold von Regensburg, *op. cit.*, pp. 264 sg. e 400 sgg.; Ch.W. Stromberger (hrsg.), *Berthold von Regensburg der Volksredner der Deutschen Mittelalter*, Güterslow 1877, pp. 100-104.

³⁶² In questo passo egli alluderà alla perversa difficoltà – tutta ebraica, secondo Bertoldo – di astenersi dai rapporti carnali nel periodo del ciclo femminile, fatto che accompagna sempre la figura del Giudeo, collegata al sangue, e veicolo della stereotipizzazione: cfr. U. Ranke-Heinemann, *Eunuchs for Heaven*, London 1990, pp. 12-17.

³⁶³ Ivi, p. 101.

³⁶⁴ S. Battaglia, cit. in C. Delcorno, *La predicazione nell'età comunale*, cit., p. 19.

ad una più larga fortuna. Tale fortuna la porta, da un lato, a confrontarsi con il relativo appiattimento della sua gamma di significati, dall'altro la rende, appunto, protagonista della maggior parte dei generi letterari medievali. Il XIII secolo vede un'inusitata fortuna dell'esempio che già prima della diffusione più matura degli ordini mendicanti viene tramandato attraverso varie raccolte, configurandosi come l'espressione ancora non pienamente compiuta di quella che sarà la produzione novellistica, diffusasi proprio grazie al materiale esemplare e configuratasi attraverso una sempre crescente laicizzazione.

Il messaggio scaturito dall'esempio rappresenta il punto di forza della predicazione medievale e l'uso costante di tale formula ha finito con l'agire in maniera così forte sulla realtà da determinare un vero e proprio tessuto ermeneutico insidiandosi nella mentalità medievale fino a rappresentare l'aspetto più veritiero della realtà. In questo senso il discorso esemplare figura come il genere preletterario maggiormente presente nella semiotica del testo storico medievale. Il suo valore retorico costituisce, per così dire, il materiale più usato per tessere la maglia del passato, poiché apporta un valido strumento per l'ermeneutica della storia.

Jauss³⁶⁵, noto filologo tedesco, a cui si farà maggior riferimento nel prossimo capitolo, spiegava come l'esempio avesse guadagnato nuovo valore e rango letterario nell'espansione della religione cattolica, grazie proprio alla convinzione cristiana che dava maggior peso alla testimonianza storica piuttosto che al pensiero: il fatto, carico di valore e forza espressiva, contro la pura espressione teoretica. La tradizione orale, che si configurava attraverso le varie forme del discorso esemplare, produce una serie di materiali utili alla percezione della realtà che quindi confluiranno senza soluzione di continuità nel discorso storico. Si pensi alla letteratura agiografica, importante materiale per la nuova predicazione, così ricca di aneddoti ed *exempla*, e contraddistinta da un

³⁶⁵ H.R. Jauss, *I generi minori del discorso esemplare*, in AA.VV., *Il racconto*, a cura di M. Picone, Bologna, 1985, p. 70.

forte accento popolaresco che mirava al cuore delle masse. Essa è, in effetti, concepita secondo un carattere d'uso che ha un riflesso evidente nella scrittura storica: i singoli elementi di un sermone potevano, infatti, rappresentare un vero e proprio materiale storico. Gli *exempla* sono senza dubbio quelli più usati, perché più efficaci. Essi assolvono la duplice funzione di dilettere e impartire una lezione salutare resa ancora più prodigiosa attraverso il racconto in pubblica piazza fornito dai predicatori.

Le raccolte degli *exempla* iniziano a cavallo tra il XII secolo ed il XIII e continueranno ad essere trascritte nel corso del secolo successivo, alimentando, quindi, la grande letteratura Trecentesca. Gli Ordini mendicanti rappresentano un canale importantissimo, ovviamente, per questa formula espressiva. Eppure le prime raccolte attingono dallo spirito di conversione del XII secolo: si tratta, infatti, di formule non giunte ancora a quella consapevolezza che acquisiranno grazie all'azione dei Mendicanti, ma che, efficacemente, riescono ad insinuarsi attraverso la cultura dei secoli successivi.

Una delle più famose raccolte è quella tratta dai sermoni dell'intraprendente canonico Giacomo da Vitry, un influente personalità, culturale e politica, attivo tra la fine del XII secolo e morto negli anni Quaranta del XIII. Vescovo d'Acrida e cardinale a Frascati, Giacomo è anche un letterato sensibile ai temi principali dell'epoca. Lo vediamo ricoprire un ruolo importante nello svolgimento di molti eventi che hanno contraddistinto i suoi anni: la partecipazione alla Crociata, e la successiva composizione della *Historia Orientalis* e di quella *Occidentalis*, fonte di prim'ordine nella cronachistica del tempo per quanto riguarda le notizie del Vicino Oriente; fu in contatto con i gruppi ereticali italiani applicando coerentemente la politica innocentina della *distinctio*³⁶⁶; ebbe un ruolo determinante all'interno della storia dell'inserimento dei movimenti femminili, intercedendo presso il Papa per il riconoscimento della comunità beghinale promossa da Maria di Oignies – alla cui morte dedicò

³⁶⁶ H. Grundmann, *Movimenti religiosi nel Medioevo*, cit., p. 94.

il testo biografico *Vita Mariae Oigniacensis* – nonché presenza attiva nella storia degli *Ordines*, in particolare di quello francescano del quale dà un resoconto che si accorda perfettamente con quell'aura profetica che era prerogativa dei Minoriti³⁶⁷.

Un personaggio presente nelle più importanti manifestazioni dei suoi tempi e come tale anche molto attivo nella produzione omiletica e nella predicazione. Dai suoi sermoni si raccoglie un buon numero di *exempla* destinati ad avere una grande fortuna. Tra i temi caratteristici vi è quello degli animali: Giacomo attinge in questo caso a una radice classica della favolistica, riportando la sua lezione morale attraverso il ricorso agli animali. L'esemplaristica di Giacomo da Vitry attinge a un repertorio che ha la sua vocazione nell'insegnamento attraverso il riso. Essa corrisponde al terzo criterio di classificazione degli *Exempla* delineato da Le Goff³⁶⁸, secondo il quale i personaggi messi in scena nella narrazione sermocinale ne determinano la tipologia: quella della favolistica ferina rappresenta, in particolare, un caso problematico, in quanto chiama in causa «lo statuto dell'*animale* nella cultura e nella psicologia del Medioevo»³⁶⁹. Non è un caso dunque che la prima raccolta di *exempla* fosse animata da tali caratteristiche: essa rappresenta, infatti, una buona sintesi della mentalità del primo Duecento. «Il grande periodo dell'*exemplum* è quello dell'umanesimo gotico in cui si insiste sull'opposizione tra l'uomo, fatto a immagine di Dio, e l'animale per trattare dell'uomo, e che appartiene ancora al tempo in cui le bestie parlavano»³⁷⁰.

Altro tema caratteristico dei *Sermones*, oltre alla malizia delle donne, è quello che potremmo definire del “demonio domato”. Il XIII secolo, forse proprio per la necessità di reinventare forme più efficaci di espressione, riduce moltissimo la figura diabolica, sovraccaricando, come si è visto, quella

³⁶⁷ Ivi, p. 162.

³⁶⁸ Cfr. J. Le Goff, *L'Exemplum*, in AA.VV., *Il racconto*, cit., pp. 95-110.

³⁶⁹ Ivi, p. 109.

³⁷⁰ *Ibid.*

dell'Anticristo, che subirà ulteriori modifiche nel XIV secolo. Il diavolo è umanizzato, rimpicciolito, esso diventa il mezzo attraverso il quale il bene opera in negativo, e non tanto la figura del negativo in quanto tale, «il diavolo serve la propaganda o la pedagogia degli *Exempla*»³⁷¹. Un tiranno, un potente crudele, può essere diabolico, come abbiamo visto nel caso di Ezzelino, ma nella manifestazione demoniaca quest'essere può diventare il meccanismo attraverso il quale i peccatori si convertono o può arrivare ad essere sottomesso fino a compiere il bene della comunità. Nello specifico, attraverso Giacomo da Vitry lo vediamo come marito di una donna insostenibilmente peccaminosa persino per lui, o nascondersi nello strascico di una veste femminile e trovarsi riverso con la faccia nel fango a causa della premura della donna di non sporcarsi il vestito. Egli può nascondersi in chiesa per appuntare i vizi delle conversazioni dei parrocchiani ed essere illuso, lui, illusionista per eccellenza, da monaci coraggiosi e scaltri³⁷². Tale tema, oltre a diventare un classico dell'esemplaristica³⁷³, entrerà a far parte della tradizione minorita. Abbiamo già notato, infatti, come il demonio diventi l'antagonista principale di Francesco, equiparato alla figura di Cristo, e al riguardo ancora una volta è Salimbene de Adam ad offrire un'interessante testimonianza sul compito dei demoni:

A questo proposito, si legge che Francesco disse al suo compagno, la notte che fu fustigato dai demoni nel palazzo di un cardinale: «I demoni sono i castaldi di nostro Signore incaricati a punire gli uomini. Penso infatti che Dio ha permesso ai suoi castaldi di precipitarsi su di

³⁷¹ M. Oldoni, *Culture: dotta, popolare, orale*, in AA.VV., *Storia Medievale*, Roma 2000, p. 429.

³⁷² Jacob von Vitry, *Die exempla aus den sermones feriales et communes*, a cura di Joseph Greven, *Sammlung mittelalterlicher Texte*, 9, Heidelberg 1914, pp. 3 sgg., 21 sg., 40 sg.; cfr. anche C. Delcorno, *Exemplum e letteratura*, cit., pp. 116-120.

³⁷³ Cfr. *Exempla aus Handschriften des Mittelalters*, a cura di Joseph Klapper, *Sammlung mittelalterlicher Texte*, 2, Heidelberg 1911.

noi, perché il nostro stare qui nel palazzo dei grandi non offre buon esempio agli altri».³⁷⁴

Questa dichiarazione è abbastanza emblematica di un tema che ripercorrerà la cultura francescana e che verrà declinata in varie formulazioni. Nel *Chronicon seu Historia septem tribulationum Ordinis Minorum* di Angelo Clareno, attivo tra la fine del XIII secolo e l'inizio del XIV secolo, egli dà una spiegazione ben precisa dell'attaccamento del demonio a Francesco, al punto tale che il diavolo si vestirà da Minorita per cercare di gabbare il Santo³⁷⁵. Lo spirituale francescano può operare quindi un netto parallelo tra Cristo e Francesco e alludere al necessario sforzo di credere nella venuta di questo nuovo Messia, il Santo assisiato appunto. Tale lezione sarà ben assimilata e ricorrerà anche in una cronaca di poco posteriore, colorandosi questa volta di aneddoto, mostrando come nel tempo si fosse persa un po' la centralità della figura di Francesco, che fu invece tipico della linea bonaventuriana, per tornare invece ad un'esaltazione dell'*Ordo* in generale³⁷⁶.

Altro tema caro ai sermoni del vescovo francese è quello dell'usura, rispetto al quale però egli non introdurrà mai la figura ebraica, che di solito si accompagna a questo tema. In effetti, Giacomo da Vitry si muove attraverso categorie piuttosto generali, come del resto mostra la predilezione per gli animali. Il suo criterio è incentrato sull'esemplarità del fatto e sul ricorso ad elementi favolistici più che su personaggi o figure chiave da additare.

Ben diverso, invece, il caso di un suo contemporaneo, anch'egli autore di una vasta e nota raccolta di *Exempla*: Cesario di Heisterbach. Abate cistercense originario della Renania, Cesario è autore della già citata Vita di Sant'Engelberto, commissionatagli dall'arcivescovo di Colonia, di una selezione

³⁷⁴ Cron. Sal., p. 831.

³⁷⁵ Angelo Clareno, *Cronaca delle sette tribolazioni*, in AA.VV., *Fonti Francescane*, a cura di E. Caroli, Padova 1999, p. 1790.

³⁷⁶ Cfr. *Die Chronik Johannes von Winterthur*, cit., pp. 70 sg.

di Omelie e soprattutto della produzione esemplaristica nota come *Dialogus Miracolorum*³⁷⁷, un'ardita raccolta dotata di un'efficace cornice, attraverso la quale un monaco e novizio discutono sugli esempi e sui miracoli, rendendo ancora più guidata e comprensibile la lezione. Nelle intenzioni dichiarate nel prologo Cesario ammette di raccogliere questo materiale d'uso per la formazione affinché esso possa sopravvivere meglio con il soccorso della pagina scritta³⁷⁸. Gli *Exempla* sono ordinati in dodici *distinctiones*, a loro volta distinte in capitoli, che rappresentano i veri e propri aneddoti, alla fine dei quali quasi sempre si ritrova il dialogo sui temi trattati tra Cesario e il novizio. Dai titoli delle *distinctiones* si ricava già un'ossatura del testo. Esse riguardano, in ordine: *de conversione, de contritione, de confessione, de tentatione, de demonibus, de simplicitates, de sancta Maria, de diversis visionibus, de miraculis, de morientibus, de praemio mortuorum*.

Nonostante Cesario sia un contemporaneo di Giacomo da Vitry, nella sua opera si nota una concezione del discorso esemplare differente, molto più impegnata, figlia della trattatistica del secolo precedente, in cui sicuramente gioca un ruolo la sua appartenenza all'ordine cistercense. Nel *Dialogus* si nota una fortissima incidenza del miracolo nella vita quotidiana, e un'insistenza sulla conversione, tema cardine del XII secolo, molto più centrale che nella produzione dei *sermones* di Giacomo. Non è un caso che al tema della conversione sia dedicata l'intera prima sezione. In essa poi si ritrovano le figure tipiche dell'Apocalisse gioachimita, accompagnate, però, da quella comprensione che più si accordava con la persuasione dolce propugnata dall'Abate, ovvero l'esortazione, che come tale è strettamente collegata con l'urgenza e il compimento. Il meccanismo del miracolo, elemento centrale del *Dialogus*, è concepito con lo scopo di rinforzare la fede, anche in quei tratti più

³⁷⁷ Cesario di Heisterbach, *Dialogus Miracolorum*, a cura di J. Strange, Köln, 1851; cfr. anche id., *Die Wundergeschichte des Caesarius von Heisterbach*, a cura di A. Hilka, Bonn 1937.

³⁷⁸ Id., *Dialogus Miracolorum*, cit., pp. 1 sg.

irrazionali della religione cristiana che potevano determinare un'incredulità nell'animo dei fedeli.

Il concetto di conversione di Cesario non riguarda pertanto la conversione degli infedeli alla religione cattolica, anzi, essa assume un significato molto più generale. Come spiega infatti il monaco al novizio: «*conversio est cordis versio vel de malo in bonum, vel de meliori in optimum*»³⁷⁹. Ciò vale a dire che il fedele stesso necessita della conversione e che ogni ritorno sulla retta via, ogni comprensione e abbandono del peccato hanno valore di conversione; e non solo: che ogni conversione, inserita nell'ottica di un miglioramento, può potenzialmente non avere mai fine nella ricerca della perfezione.

Cesario attribuisce alla predicazione un ruolo essenziale per il ritorno sulla via proba del buon cristiano. Come causa della conversione egli cita, infatti, «la parola dell'esortazione, la virtù dell'orazione, l'esempio della religione»³⁸⁰. Questa centralità della conversione e dell'esortazione nella sua opera lo porta a servirsi ampiamente, per i suoi *exempla*, delle figure chiave nella concezione cristiana dell'epoca come Ebrei ed eretici, rispetto ai quali paradossalmente, non tanto la conversione, che fa chiaramente da lieto fine ad alcune storie, ma la peculiarità della loro devianza detta la legge di pertinenza attraverso la quale sono ordinate. Ad esempio ritroviamo un gran numero di storielle antiggiudaiche sotto la sezione dedicata alla *contritio*, così come nella sezione sul diavolo saranno accorpati molti aneddoti riguardanti gli eretici, «qui membra sunt diaboli»³⁸¹. L'idea di mostrare gli Ebrei sotto la *contritio* e non sotto la conversione, che vanta invece quasi sempre protagonisti già cristiani ma devianti da vizi o impossibilitati a credere veramente, è ricavata dalla spiegazione stessa del termine: la contrizione precede sempre la conversione, considerata

³⁷⁹ Ivi, p. 8.

³⁸⁰ Ivi, p. 11.

³⁸¹ Ivi, p. 309.

come un vero e proprio dono divino rispetto al quale l'individuo ha la facoltà di dare o meno seguito e compimento secondo il libero arbitrio³⁸². La conversione è la scelta razionale che si basa sulla contrizione, dono dello Spirito Santo. Per Cesario la razionalità della conversione è fondamentale: un miracolo può aprire il cuore di un infedele ma sarà egli ad essere artefice del suo destino. Lo mostra, del resto, una storia riguardante proprio la conversione di una ragazza ebrea: nel racconto, Cesario mostra la serena conversione della fanciulla avvenuta dopo pacati ragionamenti con le autorità cristiane ed evidenza però come nella comunità ebraica si iniziasse a formulare l'accusa di battesimo forzato, per sottrarre la giovane alla salvezza³⁸³.

Eppure, nonostante siano presenti nel *Dialogus* molti temi centrali all'interno della presente analisi, Cesario non si inserisce affatto, almeno apparentemente, nella tradizione apocalittico-utopica di Gioacchino da Fiore. Un solo esempio è dedicato propriamente all'avvento dell'Anticristo e alla fine del mondo e tratta di una visione oracolare seguita dalla consueta spiegazione del monaco al novizio, dalla quale non si evince nessuna particolare affinità con la computistica gioachimita³⁸⁴.

In altri due casi, però, Cesario registra delle dichiarazioni abbastanza dure sul profetismo, che in quegli anni non aveva ancora raggiunto il massimo sviluppo. Il *Dialogus* è stato scritto verosimilmente dopo il 1225, come mostrano le tracce interne al testo, e quindi prima dell'esplosione del profetismo legato agli ordini: egli muore, in effetti, prima della diffusione delle opere pseudogioachimite. Da questo ricaviamo una forte tradizione cistercense nell'ideologia dell'ordine combinata con la linea conciliare del 1215. Poco margine quindi per la computistica gioachimita rispetto alla quale Cesario dichiara apertamente di non voler lasciare testimonianza.

³⁸² Ivi, p. 55.

³⁸³ Ivi, pp. 95-99.

³⁸⁴ Ivi, pp. 100-103.

All'interno della cornice per due volte il novizio domanda chiarificazioni sull'avvento dell'Anticristo, rispetto alle quali la risposta del monaco istruttore sarà sempre la medesima: «de adventu Antichristi quae hic ponere nolo, eo quod multi de illo prophetandi decepti sunt»³⁸⁵; e più in là: «quiade adventu Antichristi, et consummatione saeculi, multi sunt decepti quae de his audivi scribere nolui»³⁸⁶. È evidente la voluta decapitazione del tema da parte del Cistercense tedesco.

La linea del *Dialogus* è, in effetti, molto chiara e si basa sulla centralità dell'azione educativa del cattolico, attraverso la parola, l'ammonimento, il dialogo, il discorso esemplare, appunto, mai sprovvisto di un'ulteriore spiegazione. In questo egli ricorda molto il caso dell'*Anulus* o dell'opuscolo sulla conversione di Ermanno, di cui si è avuto modo di trattare nella prima parte, opere attraverso le quali il tema della conversione è centrale ma sempre accompagnato dall'esigenza di razionalizzazione, educazione e scelta³⁸⁷.

L'esemplaristica duecentesca costituirà una preziosa raccolta di materiali che diventeranno la base per gli sviluppi del secolo successivo. È il caso di anticipare i temi che saranno oggetto del prossimo capitolo per rendere ben chiaro un passaggio fondamentale determinato dall'unione, per così dire, dell'esemplaristica con l'apocalittica. Lo spunto è offerto da un noto saggio di Le Goff che rintraccia, a partire dalla produzione esemplare, la nascita dello stereotipo ebraico, al fine di risalire ad una motivazione della crescente intolleranza della cristianità nei confronti delle comunità ebraiche:

Il XIII secolo è d'altro canto un'epoca in cui cambiano profondamente i rapporti fra ebrei e cristiani, il grande periodo del rifiuto delle comunità giudaiche da parte della cristianità. Potrebbe essere perciò

³⁸⁵ Ivi, p. 208.

³⁸⁶ Ivi, p. 362.

³⁸⁷ Cfr. *infra*.

interessante cercare di capire quale immagine dell'ebreo veniva proposta dalla Chiesa ai cristiani in quel genere letterario dagli intendimenti così concreti e di così grande diffusione qual'era l'*exemplum*.³⁸⁸

Lo storico francese prende spunto da una raccolta di *exempla* del primo decennio del XIV secolo che molto deve alla produzione di Cesario di Heisterbach: L'*Alphabetum Narrationum* del domenicano Arnolfo di Liegi³⁸⁹.

La tradizione domenicana, impegnata in prima linea nella lotta all'eresia e nell'ufficio della predicazione, aveva sviluppato moltissimo anche la narrativa esemplare e la produzione omiletica. Il domenicano Jacopo da Varagine, per esempio, è l'autore di una delle più grandi produzioni agiografiche del Duecento, destinata ad avere una grandissima fortuna e a rappresentare la base della cultura folklorica e religiosa medievale: *La legenda aurea*. Da Stefano di Borbone, altro Predicatore attivo nell'inquisizione, deriva una grande produzione esemplaristica concepita come manuale per i novizi, ovvero il *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*. La raccolta di storie edificanti pertanto era sentita come un compito per la tradizione domenicana, quanto quella profetico-salvifica lo era per i Minoriti.

Arnolfo di Liegi concepì l'*Alphabetum* secondo uno schema di agile consultazione: ogni storia era, infatti, disposta seguendo un tema inserito in ordine alfabetico. Dei cinque *exempla* analizzati da Le Goff che hanno per protagonisti (o meglio, per antagonisti) gli Ebrei – in quanto al centro delle vicende vi è sempre il Cristiano – solo uno è desunto propriamente dalla voce *Iudeus*. Tuttavia, attraverso i rimandi concettuali dell'opera è possibile

³⁸⁸ J. Le Goff, *Il meraviglioso e il quotidiano nell'occidente medievale*, Roma-Bari 1983, p. 148.

³⁸⁹ Una tradizione manoscritta dell'opera, da cui è tratta una volgarizzazione inglese del XV secolo, riporta come autore il Maestro dell'Ordine dei Predicatori, Stefano di Besançon (morto nel 1294). Cfr. E. Besançon, *An Alphabet of Tales: An English 15th Century Translation of the Alphabetum Narrationum of Etienne de Besançon*, ed. by M. MacLeod Banks, 1904

raccogliere gli altri brevi racconti: troviamo, quindi, gli aneddoti per due volte sotto il termine *Crux Christi* – alla voce *Contritio* e sotto quella di *Eucharestia*.

Dalle storie si ricava un doppio filo che mostra da un lato l'imponente circolazione dei temi nelle opere duecentesche, spaziando coerentemente tra la narrativa e la storiografia; dall'altro si evince in maniera vivida la stereotipizzazione della figura ebraica, nonché la nascita e il fondamento di quelle accuse che le saranno rivolte nel corso del secolo successivo.

Nell'*Alphabetum*, Arnoldo cita le fonti degli aneddoti. Da Cesario di Heisterbach sono ricavate due storie³⁹⁰ e il confronto tra queste e la successiva narrazione del domenicano è eloquente: esso mostra un passaggio diretto dall'utilizzo della figura, al fine di tramandare un concetto salutare, alla sua stereotipizzazione. Le due storie tratte da Cesario narrano dei rapporti tra una giovane ebrea e un canonico. Nella prima il Cristiano, che mette incinta la giovane, escogita un piano malefico per sottrarsi all'ira dei parenti: fa credere agli ebrei, cioè, che la fanciulla stia per dare alla luce il Messia. Al momento del parto, però, la comunità, che si era fatta ingannare, scopre che il nascituro è in realtà una bambina, la quale, vittima innocente, troverà la morte per l'ira di uno di loro. L'esempio non mostra nulla di edificante nei confronti dell'ecclesiastico, ma scredita la comunità giudaica in due sensi: innanzitutto chiudendo la narrazione con una macabra scena di collera, derivata – e questo è il secondo aspetto – dalla ingenuità con la quale essi hanno creduto all'arrivo di un nuovo messia, che non potrà essere che fasullo, in quanto quello vero fu proprio colui al quale essi non vollero credere.

La derisione della credulità fa da specchio all'errore della loro incredulità. Nel *Dialogus* questo esempio segue a un altro, ripreso da Arnoldo, in cui si narra di un altro canonico che seduce una fanciulla ebrea. Il padre della ragazza, venuto a conoscenza della cosa, medita di farne pubblica accusa in chiesa ma,

³⁹⁰ Cesario di Heisterbach, *Dialogus*, cit., pp. 92-95.

una volta al cospetto del vescovo, interrotta la messa, il padre e gli altri Ebrei che lo accompagnavano diventano improvvisamente muti. Al termine di questo esempio il dialogo tra il monaco e il novizio condurrà ad un concatenarsi di *exempla* che sono direttamente scanditi dal ragionamento dei due monaci. In questo fluire narrativo e dialogico, Cesario ha modo di introdurre una serie di problemi, che per quanto non mettano mai in discussione la superiorità del Cristiano, mostrano tutto sommato un atteggiamento non troppo incline ad una facile stereotipizzazione. Egli introduce il problema della mancata conversione della fanciulla del secondo episodio, quello del presunto messia, attribuendo la colpa ad una mancanza dell'ecclesiastico; successivamente introduce il problema delle conversioni forzate, mostrando una maggiore consapevolezza e profondità del tema.

Cose che nella narrazione di Arnolfo saranno soppresse: considerazioni importanti che, una volta mutilate, lasceranno il posto alla freddezza e alla chiusura dell'aneddoto compiuto. Possiamo comprendere che, nel XIV secolo, la forma dialogica non sosteneva più l'esemplarità di una narrazione, e attraverso questa la figura stereotipata, che non aveva nessun margine di complessità o protagonismo, aveva come unica salvezza la conversione. O restava, altrimenti, accecata dalla propria perfidia. La parola "perfidia", del resto, trae la sua origine dal concetto di fede, ma passa con il tempo a identificarsi con la pura cattiveria, la crudeltà³⁹¹. Questo testimonia sicuramente di un passaggio significativo tra l'esemplaristica cistercense del primo Duecento e quella domenicana del secolo successivo. Oltretutto è mostrato dagli stessi aspetti formali dell'opera, in cui si sopprime il ragionamento, si riduce notevolmente la lunghezza della narrazione mentre il giudizio resta a chi ascolta, senza nessuna possibilità di ricavarvi una qualche valutazione critica. La retorica scarna dell'esemplaristica

³⁹¹ Ivi, pp. 92-100; cfr. J. Le Goff, *Il meraviglioso e il quotidiano*, cit., p. 153. Sul termine "perfidia" cfr. G. Russino, *Perfidus nel latino ecclesiastico*, in "Pan", 24, 2008, pp. 117-125.

dell'*Alphabetum* non lascia la possibilità di interrogarsi ma, come pura icona, rappresenta, tramanda e indottrina.

Un aspetto interessante concerne la derivazione di tali storie: Arnolfo cita spesso, infatti, le fonti dei suoi aneddoti come per l'*exemplum* che riguarda la profanazione di un crocifisso da parte di un Ebreo. Egli, accecato dall'odio, colpisce la statua di Cristo con un gladio e ne vede sgorgare esterrefatto, quel sangue vivo e miracoloso che lo condurrà alla salvezza. Tale storia è desunta *ex cronicis*: l'Autore non specifica quali ma probabilmente si tratta dello *Speculum Historiale*, del domenicano Vincenzo di Beauvais, altro alto esempio della commistione di generi e della predilezione dei Predicatori per l'esemplaristica³⁹². Un altro esempio, molto in voga all'epoca, prende spunto probabilmente dal *Mariale Magnum*, e più probabilmente dall'opera compendiaria di Giovanni di Garlandia³⁹³: esso tratta di un bambino ebreo che, ricevuta l'ostia, viene gettato dal padre in una fornace, ma rimane illeso grazie alla Vergine che lo protegge dalle fiamme con il suo mantello, la qual cosa induce alla conversione la madre e altri Ebrei della comunità. Tale esempio attinge in realtà da una tradizione molto antica risalente nel mondo latino già al VI secolo³⁹⁴.

Curiosamente troviamo un chiaro riferimento a questi due aneddoti, quello del crocifisso e del bambino salvato dalla Vergine, proprio nell'opera di Jacopo da Varagine ma, contrariamente a quanto si possa pensare, essa non è inserita all'interno della sua produzione agiografica o sermocinale, ma nella sua meno conosciuta opera storica: la *Chronica civitatis Ianuensis*³⁹⁵. Questo dato è

³⁹² In una raccolta tedesca degli *Exempla* desunti da Cesario di Heisterbach è presente questo aneddoto sul Crocifisso in Siria e dal curatore del testo di Cesario viene indicata come fonte, in effetti, proprio lo *Speculum* (Vinc. Bellov. Spec. Hist:XXIII,160): cfr. *Die Wundergeschichte des Caesarius von Heisterbach*, cit., p. 134.

³⁹³ E.F. Wilson (a cura di), *The Stella Maris of John of Garland*, Cambridge 1946.

³⁹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 157 sgg.

³⁹⁵ Jacopo da Varagine, *Chronica Civitatis Ianuensis*, a cura di G. Monteleone, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma 1941. Per l'*exemplum* sul crocifisso in Siria cfr. pp. 262 sg.: «circa hec tempora apud Syriam Iudei quandam ymaginem Christi in latere cum lancea perforaverunt,

molto importante perché evidenza come, a cavallo tra il XIII e il XIV secolo, tra la storia e le “storie”, volendo ricorrere ad un gioco di parole, non vi era alcuna differenza. Vale a dire che gli *exempla* erano ormai entrati a far parte dell’ermeneutica della realtà nel mondo medievale: essi non appartenevano soltanto ad un tessuto retorico, ma venivano collocati nello spazio e nel tempo, conferendo loro quel sapore tutto storico di esperienza, di dato accaduto, indipendentemente dalla certezza, dalla verosimiglianza ma comunque fortemente legato al concetto di verità storica, soggetto naturalmente al mutare del tempo.

Questo rapido passaggio dal racconto esemplare alla storia e viceversa, in un continuo fluire senza un filtro, un argine, rende ben chiaro come ciò che veniva raccontato non rimaneva come astrazione letteraria ma contaminava naturalmente la scrittura storica che nutriva quei messaggi nel momento stesso in cui se ne alimentava.

Lo sforzo di creare una partecipazione ecumenica all’evento grazie al miracolo è un tema ricorrente anche nella letteratura agiografica. Nella *Legenda*

de cuius vulnere sanguis copiosissime emanavit; propter quod Iudei stupefacti vas supposuerunt, quod de illo sanguine statim [fuit] impletum. Iste autem sanguis per diversas ecclesias fuit dispersus et divisus, qui usque hodie in multis ecclesijs reservatur et ostenditur, et ab illo tempore ecclesie in honore sancti Salvatoris edificari ceperunt. Romam quoque magna pars illius sanguinis fuit delata et ecclesia Sancti Salvatoris ibidem constructa et consecrata, ubi ampula plena de illo sanguine reservatur. Iudei igitur, tantum videntes miraculum, ad fidem catholicam sunt converse». Riguardo al bambino, cfr. p. 234: «circa hec tempora, cum quidam puer iudeus cum ceteris Christianis Eucharistiam recepisset, pater eius indignatus in clibanum ardentem filium suum proiecit. Verum cum Christiani hoc audientes nimium turbarentur, in clibanum respexerunt et ibi eum sanum et incolumem et gaudentem viderunt. Quem inde extrahentes, interrogaverunt puerum quis eum sic conservasset illesum. Quibus ille dixit quod illa domina picta, que est in ecclesia et tenet puerum in brachiis, flammam cum pallio suo a se reiecit et ipsum conservavit. Tunc Christiani patrem illius in clibanum proiecerunt, qui protinus fuit combustus. Circa hec tempora Theodoricus rex Ytalie, arriana heresi depravatus, Boetium philosophum consularem et patritium, dum rem publicam contra ipsum Theodoricum defenderet, Papiam in exilium destinavit, ubi librum *De Consolatione* scripsisse reffertur. Uxor supradicti Boetij, nomine Elpes, composuit in honorem Apostolorum Petri et Pauli hymnum, qui incipit: “Felix per omnes, Roma, mundi cardines et cetera”».

aurea si legge di come il sepolcro di Sant'Agata, dopo i vari miracoli compiuti, diventasse oggetto di venerazione anche da parte di Pagani ed Ebrei³⁹⁶.

Bonaventura da Bagnoregio ci racconta nella *Legenda Maior* di come San Francesco avesse resuscitato un bambino annegato nel Volturno e come all'invocazione del santo avesse partecipato in un moto di spontanea commozione anche la comunità di infedeli: «E anche gli Ebrei che erano accorsi, mossi da naturale pietà dicevano: "San Francesco, San Francesco ridona il bambino al padre suo!"»³⁹⁷.

Il miracolo rappresenta l'ultima possibile espressione di comunione della civiltà europea, nello sforzo ecumenico di redenzione prima del giudizio finale.

Il saggio di Le Goff chiarisce dei passaggi semplici ma essenziali. Esso mostra innanzitutto come agiva la stereotipizzazione, ovvero quali furono le rappresentazioni attraverso le quali il cattolico poteva colpire la figura ebraica. Nelle storie analizzate si evince in maniera diretta il legame con il corpo, e quindi con i liquidi, latte, sangue nonché il legame con le relazioni sessuali; la donna, mezzo attraverso cui si determina la perdizione, è presente in tre delle cinque storie prese in esame. Vi è poi la durezza del cuore ebraico, formula gioachimita, che in sé spiega molto bene quel passaggio concettuale attuato dal termine *perfidia*, tipico sostantivo affidato agli ebrei, quasi quanto la *pravitas* per gli eretici: questi due termini sono accomunati dalla stessa sorte, *perfidus* da infedele passa a significare crudeltà, stessa sorte per la qualifica degli eretici, da deviazione dalla fede ad espressione che indica cattiveria, tanto da determinare due formule praticamente fisse.

Attraverso questi esempi è veramente possibile comprendere molte delle accuse che già in quegli anni inizieranno ad essere rivolte agli Ebrei (si pensi in

³⁹⁶ Jacopo da Varazze, *Legenda Aurea*, Milano 2005, p. 217.

³⁹⁷ AA.VV., *Fonti Francescane*, cit., p. 977.

questo senso al processo di Fulda del 1236³⁹⁸) e che attingono in realtà da tradizioni molto più antiche. Il peso di tali rappresentazioni sarà poi reso ancora più drammatico attraverso quel grande veicolo di contagio di idee che fu la predicazione, e non solo.

Il XIII secolo sembra essere stato proprio l'epoca culminante dello sforzo cristiano di conversione degli ebrei. Atteggiamento tradizionale della Chiesa, ma anche atteggiamento congiunturale. Il XIII secolo è un secolo missionario. E il grande strumento della missione è la predicazione con le sue serie di *exempla*. Non potendo nutrirne gli ebrei, si nutriranno con essi i cristiani con la speranza di giungere per questa via indiretta alla conversione dell'Ebreo. Il XIII secolo è anche un secolo escatologico in cui, da Gioacchino da Fiore agli spirituali francescani, da Federico II a san Luigi, la cristianità si prepara all'Anticristo, quindi al Millennio, quindi alla fine dei tempi. Ora la conversione degli ebrei ha da precedere il compimento dei tempi. Il compito è urgente ed essenziale. Senza dubbio è a causa di questo orizzonte che gli ebrei vengono vilipesi nei nostri *exempla*; ma vi fanno più la figura di infelici e di ridicoli che di veramente odiosi. Arnoldo di Liegi ha persino ripescato, mi si passi il termine, l'Ebreo col segno di croce di Gregorio Magno, cristiano inconsapevole. Se gli ebrei proposti dai predicatori agli ascoltatori cristiani sono terreno di caccia per il battesimo, non bisogna troppo denigrarli. Il battesimo può salvare gli smarriti, gli ignoranti, non i demoni. Ma dietro questa volontà di gestire un'immagine dell'Ebreo capace di salvezza trovano posto le immagini, le mentalità, le pratiche di una cristianità che, di fronte allo scacco della conversione e quando si allontanerà l'orizzonte escatologico, avrà bello pronto il suo dossier per passare dalla polemica alla ghettizzazione e alla persecuzione violenta.³⁹⁹

³⁹⁸ Cfr. *infra*

³⁹⁹ J. Le Goff, *Il meraviglioso e il quotidiano*, cit., p. 161.

La parola profetica che preparava la nuova età si coniugava con la raffigurazione esemplare mediante l'esercizio della predicazione. Attraverso questi dati l'Europa si preparava ad una nuova riformulazione della realtà, che dall'orizzonte aperto della parola in piazza andava a registrarsi e a riconoscersi attraverso la scrittura, chiudendosi però di conseguenza anche in rigidi schemi, repressivi più che espressivi⁴⁰⁰, mostrando come da una stessa radice si potessero generare manifestazioni radicalmente differenti.

⁴⁰⁰ J. Le Goff, J.-C. Schmitt, *op. cit.*, pp. 326-329.

IL XIV SECOLO:

DERIVE GIOACHIMITE TRA LA FINE E LA RINASCITA

1. Crisi e attesa: Pietro di Giovanni Olivi e i nuovi «segni del gioachimismo»

In meno di un secolo il nome di Gioacchino da Fiore è riuscito a occupare le pagine storiche europee molto più di quanto abbia fatto nel corso di ottocento anni di storia. Eppure l'attenzione per il Profeta calabrese sembra ancora divisa sostanzialmente da una linea che separa la critica in due atteggiamenti, entrambi misurati, ma visibilmente differenti. Da un lato vi è, infatti, un'entusiastica ricerca di quegli aspetti che consentono di ripercorrere le tracce del suo pensiero, come fossero un filo che corre lungo le pieghe della storia; dall'altro ci si affatica a far emergere i lineamenti di una differenziazione che spesso appare insabbiata da una tendenza troppo incline all'omologazione.

Si ricava l'impressione che non si sia ancora conquistato un terreno sicuro sul quale muovere i passi, non tanto per definire la vita e il pensiero dell'Abate – rispetto al quale, come mostra l'ultima monografia di Potestà a lui dedicata, si è giunti ad una comprensione profonda⁴⁰¹ – quanto, piuttosto, per prendere posizione rispetto alla portata della sua riflessione e all'impatto di questa nella vita bassomedievale. Se, da un lato, la somma generalizzata delle tendenze dell'epoca porta a concludere l'influenza gioachimita come fosse un dato di fatto; dall'altro l'interesse verso un singolo dato storico può portare ad un'analisi, per quanto approfondita, ugualmente deformante perché, estrapolando il fenomeno dal contesto di riferimento, giunge necessariamente all'impossibilità di mostrare intatti e facilmente identificabili tutti i legami con la cultura del tempo e a maggior ragione con una determinata filosofia.

La materia è molto più delicata di quanto non appaia di primo acchito: spesso l'esigenza di giustificare la linea genetica, e non genealogica, di un pensiero, seppur partendo da considerazioni accettabili, reca con sé il rischio di

⁴⁰¹ Cfr. G.L. Potestà, *Il tempo dell'Apocalisse*, cit.

operare una deformazione ancora maggiore di quella che si intenderebbe evitare. In questo caso dunque alcune riflessioni di carattere puramente indicativo potrebbero aiutare a definire meglio il campo d'interesse. Innanzitutto relativamente al lessico. Il termine *gioachimismo* è sicuramente quello più usato perché, con un buon grado di approssimazione, può tenere insieme quei movimenti, quelle teorie ed influenze – e per certi aspetti quelle tracce – definibili come reminescenze del pensiero di Gioacchino da Fiore.

Le sfumature in questo senso non sono trascurabili, il gioachimismo rintracciato da De Lubac – come mostra del resto la scelta di intitolare il suo volume *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore* – ha molto più a che fare con il pensiero spirituale successivo a quello del mistico silano che non con la somma articolata delle influenze del Calabrese nella storia e nella filosofia quale caratteristica principale degli importanti studi di Reeves. Costei mostrò quanto tali influenze fossero profonde ed incisive, fino a determinare un universo culturale vivo, nonché ispiratore di una molteplicità di fenomeni politici e religiosi. Su questa stessa lunghezza si muovono gli scritti fondamentali di Manselli, che userà la medesima connotazione della studiosa inglese per il termine *gioachimismo*, ma che tenderà con maggior cura a distinguere il portato dottrinale dei singoli autori.

Si può notare come anche un altro grande studioso del tema, Herbert Grundmann, utilizzi spesso il termine *movimento gioachimita* non solo per indicare, così com'è d'uso, il movimento di Gerardo di Borgo San Donnino e affini, ma anche facendo sconfinare il significato, talvolta, in quel magmatico campo culturale delle influenze florensi. Il termine, cioè, non interviene ad indicare solo quello che può essere definito come vero e proprio movimento gioachimita ma anche ciò che comunemente è inteso come fenomeno culturale, conferendo, quindi alla sua dottrina un'influenza ancora più vasta e un carattere rivoluzionario. In questo atteggiamento si può notare, ancora una volta, quale linea soggiacesse agli studi dello storico tedesco. Grundmann non solo concepisce il mondo religioso come fortemente intrecciato a quello politico – tanto da rilevare, nel suo lavoro più

noto, un vero e proprio binomio tra movimento religioso e movimento proletario – ma giunge ad interessarsi alla religiosità popolare, e successivamente quindi a Gioacchino da Fiore, partendo dalla riflessione sulla storia della Riforma protestante.⁴⁰²

Ancora la prospettiva assunta da Lerner investe naturalmente il problema esegetico e soprattutto, più specificamente, quello legato al motivo del sabato terreno. Le difficoltà relative, dunque, alla tracciabilità di una linea gioachimita attraverso la storia medievale investono naturalmente il campo d'interesse al quale ci s'intende riferire: seguendo questa disposizione si determinerà un taglio più o meno accentuato del tracciato che si intenderà individuare. Tuttavia, pur non potendo affrontare in questa sede un problema che richiederebbe un'analisi più approfondita, si fa necessario operare un argine rispetto alla vastità e al fraintendimento che il termine *gioachimismo* potrebbe generare, in quanto i suoi margini sono troppo mobili: esso può indicare, infatti, tanto la fedele ripresa della concezione trinitaria della storia, quanto una più estesa gamma di motivi escatologici successivi all'esperienza fiorentina.⁴⁰³

In generale l'interpretazione più corretta appare ancora quella individuata da Potestà, desunta dalla commissione di Anagni del 1255 che, durante la polemica contro l'*Evangelium Aeternum*, vagliò gli scritti principali del Calabrese.

⁴⁰² Cfr. H. Grundmann, *Movimenti religiosi nel Medioevo*, p. 11.

⁴⁰³ In effetti, per quanto dalle singole opere degli studiosi del tema si possano congiungere i punti salienti al fine di costituire un discorso organico sul termine, tale operazione non è mai stata compiuta in maniera sistematica. Inoltre è presente un vasta gamma di posizioni, che variano a seconda dell'orientamento ma soprattutto dell'argomento che si intende trattare. A titolo introduttivo si rimanda alla definizione del lemma desunto dalla Enciclopedia Treccani: «Gioachimismo: s. m. [der. di Ioachim, forma lat. del nome Gioacchino]. – Orientamento della spiritualità tardo-medievale che trae origine dall'opera esegetica di Gioacchino da Fiore (c. 1135-1202), e particolarmente dalla concezione della storia da lui sviluppata, seguita soprattutto in alcuni ambienti spirituali francescani della seconda metà del sec. 13°. Sulla base di un'interpretazione allegorica e tipologica della Bibbia, Gioacchino vedeva nella storia dell'umanità lo svolgersi dell'economia trinitaria attraverso il succedersi di tre età: l'età del Padre (Vecchio Testamento), del Figlio (Nuovo Testamento) e la futura età dello Spirito; tutta l'interpretazione della Sacra Scrittura è proiettata verso questa terza età, indicata come imminente, destinata ad essere l'età della Chiesa spirituale, dei liberi, dell'abbondanza dei carismi. Spesso il termine è usato per indicare più generiche attese escatologiche in cui vengono ripresi temi gioachimiti».

Da qui si ricava «il tratto riconosciuto come più inquietante» dell'influenza dell'Abate: «l'attesa di un tempo storico di radicale mutamento della vita della Chiesa e del mondo ad opera dello Spirito santo»⁴⁰⁴. Sotto quest'aspetto tutto il XIV secolo si può ritenere un secolo gioachimita, poiché anche laddove non vi fu una reale ripresa dei temi escatologici compresi nell'opera di Gioacchino, l'attesa di un nuovo tempo storico e l'esigenza di rinnovamento della Chiesa furono temi molto presenti. Il Trecento, in effetti, si spinse molto più in là di quel sentimento d'attesa caratteristico del secolo precedente, mostrando la diffusione di una viva esigenza di certi rinnovamenti che, imposti precedentemente all'interno del mondo religioso, continuarono ad alimentarsi fino a raggiungere anche quello istituzionale e politico, che sono visibili nel corso del secolo sottoforma di un appello alla pace, alla sicurezza, alla riconsiderazione del concetto di sacralità e di legalità: un appello al quale il mondo politico e istituzionale non rispose.

Altro importante scoglio da registrare nella mappatura di quest'analisi è relativa alla periodizzazione. È possibile tracciare una modulazione della ripresa dei temi gioachimiti dalla morte dell'Abate alla prima metà del Trecento.⁴⁰⁵ All'attività di copia e trasmissione delle opere di Gioacchino, da parte degli ambienti fiorentini che mostravano la volontà di dare un seguito culturale e religioso all'esperienza del Profeta, e alla diffusione delle sue considerazioni sull'anticristo in territorio britannico, segue la brusca controtendenza rappresentata dalla condanna conciliare. La ripresa del suo pensiero raggiunge un picco tra gli anni Trenta e Quaranta, grazie alla produzione pseudoepigrafica e agli ordini mendicanti, fino a ritrovarsi in una parabola discendente nei due

⁴⁰⁴ G.L. Potestà, *Angelo Clareno. Dai poveri eremiti ai fraticelli*, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Nuovi Studi storici, 8, Roma 1990, p. 13.

⁴⁰⁵ Le influenze e le riprese della filosofia di Gioacchino da Fiore giungono in realtà almeno fino al pensiero hegeliano. All'interno di questa analisi lo studio relativo a tali riprese si ferma alla Peste nera. Questo per consentire un accesso più immediato alla comprensione di quelle dinamiche che coinvolgono la riflessione sul rapporto tra escatologia e violenza, in particolare rispetto al tema della conversione ebraica. Il 1348 diventa uno spartiacque fisiologico della società europea, sotto numerosi aspetti. I pogrom successivi a tale evento riassorbiranno certe influenze ma comunque assumeranno delle caratteristiche differenti. Rispetto al tema eretico si potrebbe estendere l'analisi almeno fino alla Riforma Protestante.

decenni successivi, quando la morte di Federico II, il processo ai *Pestiferos libellos* e lo scoccare del 1260 provocheranno una nuova fase, quasi una deflagrazione, attraverso la quale, da corpo unico, la figura del profeta calabrese, la sua opera e la portata del suo pensiero, si frantumeranno nella coscienza europea del tempo⁴⁰⁶. Non ci sarà più il senso unico e universale dell'Attesa, della Venuta che annuncia il compimento dei tempi; bensì una coralità di attese, di segni e di eventi che attraversano la storia. Gioacchino da Fiore non sarà accantonato, ma di certo non potrà più riprodurre ciò che aveva costituito per l'identità storica dei Mendicanti. Egli continuerà, tuttavia, a rappresentare un'autorità, sicuramente complessa e problematica, nella riflessione religiosa e politica del XIV secolo, così come la sua visione serpeggerà in maniera indiretta soprattutto nella pagina storica. D'altro canto le idee prodotte dalla sua filosofia, filtrate come si è visto dalla predicazione mendicante, andranno ad alimentare un pubblico molto più ampio.

Appare quindi piuttosto complesso muoversi attraverso queste categorie e contemporaneamente preservare i caratteri dei singoli autori che hanno contribuito a diffondere il pensiero apocalittico del Silano. Tali indicazioni preliminari sono necessitate dal fine di regolare l'obiettivo sul gioachimismo del Trecento, perché consentono di inquadrare quelle personalità che saranno in vario modo in debito verso il Profeta di Celico.

Tra queste spicca senza dubbio quella provenzale di Pietro di Giovanni Olivi, il quale sintetizza con il suo esempio le indicazioni relative al lessico e alla periodizzazione cui finora si è fatto cenno. Innanzitutto perché egli fu il primo pensatore di rilievo che abbia manifestamente usato l'*auctoritas* di Gioacchino da Fiore per sostanziare la sua linea esegetica dopo la burrasca dell'*Evangelium Aeternum* e in secondo luogo perché il pensiero dell'Olivi, per quanto influenzato

⁴⁰⁶ In effetti, in questi anni non si bloccò la produzione pseudoepigrafica ma continuò attraverso l'elaborazione e la produzione di nuovi commentari come ad esempio quello ad Isaia, in cui si proponeva una riconsiderazione dei termini escatologici alla luce del fallimento del 1260.

dal Florense, sviluppa una linea storico-teologica del tutto autonoma, facendo fatica a rientrare nella sfera diretta del gioachimismo.

Pietro di Giovanni Olivi muore a Narbona nel 1298, tecnicamente la sua attività lambisce appena le soglie del XIV secolo, ma, seguendo una periodizzazione cronologica e al tempo stesso tematica, egli fa parte della categoria di pensatori che, dopo il 1260, rielaborano in maniera originale il pensiero dell'Abate a cavallo tra i due secoli. Il giudizio sulla sua opera e sul contributo dell'esperienza di Gioacchino appare complesso: se da un lato il teologo francese resta fortemente legato al nome di Gioacchino, dall'altro si tende a ribadire con forza la sua estraneità ad aspetti cruciali di quella filosofia trinitaria. Vero è che l'inserimento dell'Olivi nella categoria del gioachimismo restringe e deforma l'autenticità della sua riflessione teologica. Ciononostante, è altresì importante tenere presente che tale autenticità dovrebbe essere in fondo un presupposto indiscusso: infatti nemmeno il più mediocre dei pensatori potrebbe realmente fungere da ripetitore vuoto di una determinata dottrina. Sarebbe un po' come relegare il gioachimismo al valore di una setta e non, come fu, a quello di un'idea capace di mutare un consolidato principio ermeneutico. È chiaro che ogni ripresa dell'esegetica gioachimita porta con sé un valore aggiunto soggetto al tempo, allo scopo e all'appartenenza. La difficoltà sta, in effetti, nel riuscire a seguire una linea che tenga unite entrambe le tendenze: cosa che sembra ben riassunta da un saggio di Edith Pásztor sul gioachimismo dell'Olivi in cui la studiosa, ribadendo con forza la tesi del suo maestro⁴⁰⁷ – i cui studi completano il quadro già fornito dal fondamentale testo di Reeves e puntano con forza sull'originalità del pensiero del teologo francese – introduce un concetto che appare molto utile ai fini di quest'analisi. Pásztor parla, infatti, non tanto di

⁴⁰⁷ Cfr. R. Manselli, *La terza età. Babylon e l'Anticristo Mistico (a proposito di Pietro di Giovanni Olivi)*, in AA.VV., *Ricerche sull'influenza della profezia nel basso medioevo*, "Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo", 82, Roma 1970, pp. 47 sgg.

gioachimismo, quanto di «segni del gioachimismo»⁴⁰⁸, per indicare quelle derivazioni gioachimite interne al francescanesimo che passano attraverso l'opera dell'Olivi.

Il francescano nasce a Sérignan nel 1248, entra giovanissimo nell'ordine minorita di Béziers e prosegue quindi gli studi a Parigi, dove riesce a conquistare l'uditorio francese, facendosi notare per le sue notevoli doti intellettuali. Tuttavia, assieme alla fama e alla stima dei colleghi e dei confratelli iniziarono anche i primi problemi legati alle sue idee, in particolare ad un suo trattato sull'*usus pauper*. Nelle testimonianze relative a questo brusco reindirizzamento della carriera dell'Olivi, non si ritrovano esclusivamente quei motivi rivolti alla sua rigida concezione della povertà, ma anche qualcosa di autobiografico, che non assume valore storico in senso assoluto ma appare bensì come un'importante nota di contesto, poiché accomuna fortemente l'Olivi alla tradizione profetica, e soprattutto a Gioacchino da Fiore. Sul letto di morte, nel 1298, Pietro di Giovanni parlava della sua svolta parigina nei termini di un'illuminazione, simile, quindi, alla pietra tombale della pentecoste alla quale si riferì Gioacchino per esprimere il risultato del suo studio assiduo e che grazie all'intervento divino aveva aperto la strada della sua mente alla concordia. Anche Olivi in questo caso fa riferimento alla Pentecoste, raccontando ai fratelli riuniti intorno a lui per assisterlo nelle ultime ore che ricevette l'illuminazione a Parigi nell'ora terza – ora legata appunto alla festa per la discesa dello Spirito Santo⁴⁰⁹. «Olivi, dicendo che la sua scienza gli

⁴⁰⁸ E. Pásztor, *L'escatologia gioachimitica nel francescanesimo: Pietro di Giovanni Olivi*, in AA.VV., *L'attesa della fine dei tempi nel Medioevo*, cit., p. 173. La storica, pur introducendo tale espressione dopo un breve riferimento alla problematica finora espressa, non le attribuisce alcun particolare valore. Tuttavia l'espressione appare particolarmente adatta perché il concetto di «segni» può sfrondare il campo da eventuali equivoci e offrire una visione più chiara. In effetti, l'analisi del gioachimismo lungo il corso del Trecento darebbe adito a diversi fraintendimenti, non in quanto categoria errata, ma come tipologia troppo ampia e generica. I «segni del gioachimismo» appaiono invece come un'espressione capace di individuare l'assorbimento delle idee dell'Abate senza nulla togliere alla complessità di un simile autore ed evitando di deformare fenomeni storici e tendenze storiografiche.

⁴⁰⁹ *Archivum Franciscanum Historicum*, 11, p. 267 (1918) citato in Marco Bartoli (a cura di), *La Caduta di Gerusalemme: Il commento al Libro delle Lamentazioni di Pietro di Giovanni Olivi*, in «Nuovi studi storici», 12, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1991, p. XXXII.

era stata infusa direttamente da Dio, intendeva collocarsi all'interno di una storia profetica di uomini illuminati dallo Spirito Santo, facendo così un parallelo con l'altro grande "illuminato" dei suoi tempi, cioè il vate calabrese, il quale a sua volta aveva ricevuto la sua illuminazione il giorno di Pentecoste del 1183»⁴¹⁰.

Il Francescano s'inserisce dunque in una tradizione in cui la profezia ha uno specifico valore gnoseologico, che si conquista grazie all'attenta lettura e allo studio approfondito e con il cuore aperto al *donum intelligentiae* dello Spirito Santo, ma che rimane lontano dal fanatismo delle visioni o dalla costante ricerca computistica nella Scrittura. Per lui queste sono manifestazioni di superbia più che di grandezza spirituale. In questa distinzione e in questa consapevolezza l'autore appare dunque molto vicino all'ispirazione profetica dell'Abate⁴¹¹.

Tuttavia il rapporto tra i due esegeti è molto complesso, soprattutto a livello dottrinale: per quanto la critica si sforzi di separare le due figure, i punti di contatto rimangono, così come resta innegabile una certa continuità intellettuale⁴¹². È bene ricordare però che, mentre Gioacchino è inserito in un contesto monastico, l'Olivi dipende in realtà dalle rigide schematizzazioni scolastiche che gli imponevano una più complessa impostazione della sua dottrina a danno sicuramente di un certo margine di libertà ma a vantaggio di una più raffinata riflessione. Ciò che interessa maggiormente all'interno di quest'analisi è la teologia

⁴¹⁰ *Ibid.*

⁴¹¹ Cfr. M. Reeves, *The Power of Prophecy*, cit., p. 13; K.V. Selge, *L'origine delle Opere di Gioacchino da Fiore*, cit., pp. 97 sg.; M. Bartoli, *op. cit.*, p. XXXIII.

⁴¹² Le due posizioni a confronto possono essere quelle rappresentate da R.E. Lerner, *La Festa di Sant'Abramo*, cit. (cfr. in particolare, pp. 78-82), che vede l'Olivi influenzato dal gioachimismo di Bonaventura; e H. De Lubac, *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore*, cit. (in particolare pp. 113-139), che rigetta in maniera eccessivamente decisa l'ipotesi di un'importante influenza gioachimita dell'Olivi. Decisa, ma più misurata, appare la posizione di R. Manselli: cfr. *Lectura super Apocalipsim di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medioevale*, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma 1955; e, a proposito di Pietro di Giovanni Olivi, id., *La terza età. Babylon e l'Anticristo Mistico*, cit. Manselli tende sostanzialmente a relativizzare i risultati di Reeves. In questo caso appare opportuna la lettura di E. Pasztor, che inserendosi sulla linea di Manselli opera un confronto più diretto: cfr. E. Pasztor, *L'escatologia gioachimita nel francescanesimo*, cit. e id., *Giovanni XXII e il gioachimismo di Pietro di Giovanni Olivi*, in AA.VV., *Ricerche sull'Influenza della Profezia nel Basso Medioevo*, cit., alle quali si rimanda per una analisi più approfondita degli aspetti dottrinali nel confronto tra Gioacchino da Fiore e Pietro di Giovanni Olivi; alla stessa tendenza appartiene anche M. Bartoli, *op. cit.*

della storia del francese e le sue riflessioni apocalittiche. In questa struttura c'è da rilevare la prima grande differenza tra i due autori, ovvero il loro rapporto con la concezione trinitaria. Essa è espressa nella *Lectura super Iohannes*⁴¹³ in cui Pietro ricava dall'interpretazione di un passo delle Nozze di Cana l'assetto trinitario della storia della salvezza.

In questo schema esiste un periodo appropriato al padre, uno al figlio e uno allo spirito santo; e fin qui sembra di essere di fronte all'esposizione della più consueta linea trinitaria. Tuttavia all'età dello spirito l'Olivari attribuisce un valore differente: egli la identifica, infatti, come «tempo eccezionale della vita di Cristo» e dunque, in quanto tale, in questa appropriatezza, la centralità cristologica è evidente. L'età dello spirito non ha una sua specifica qualità ma rappresenta, invece, il compimento vero e proprio del vangelo, quasi come se giungesse a rappresentare una seconda venuta di Cristo⁴¹⁴. Pietro di Giovanni Olivari non utilizza lo schema ternario per definire la storia umana, quanto piuttosto per commentare le fasi della storia della Chiesa.

Sullo schema gioachimita il francescano innesta quello agostiniano delle sei età desunte dai sei giorni di creazione, in particolare nella *Lectura super Genesis*. Alla sesta e alla settima età, a cui egli dà un maggiore rilievo, sono abbinate le due fasi dello schema ternario e proprio tale ultimo periodo della storia aprirebbe la strada alla Gerusalemme celeste – anticipata da un ben più desolante sabato gioachimita, in un intervallo di tempo che va dalla venuta alla sconfitta del primo Anticristo, ovvero dalla comparsa del cosiddetto Anticristo mistico: «La sesta età riconducendo alla luce della realtà, la fede, il fervore e la perfezione della Chiesa primitiva potrà allora celebrare il trionfo finale di Cristo nella storia, vedere il profondo rinnovamento della Chiesa per la gioia di Cristo ed ammirare infine

⁴¹³ Cfr. E. Pasztor, *L'escatologia gioachimitica nel francescanesimo*, cit., p. 189.

⁴¹⁴ R. Manselli, *La terza età. Babylon e l'Anticristo Mistico*, cit., p. 59.

l'ultima vittoria, la finale, conclusiva conversione degli Ebrei e dei Pagani che concluderà l'opera iniziata dagli apostoli»⁴¹⁵.

In questo periodo si raggiungerà la completezza della gioia spirituale passando tuttavia attraverso le tribolazioni. Egli dunque reintroduce il concetto del riflesso della nuova Gerusalemme nella storia terrena ma lo fa estromettendo le dolci promesse della visione fiorense. Questo perché, principalmente, la visione del mondo è per l'Olivi scandita da una teologia che ha nel dolore il motore di una forza vitale. Come, spiega l'autore, è maltrattato da noi il cibo che ci nutre e soffre il seme che cacciato sulla terra muore, così, tuttavia, nasce attraverso quel dolore un nuovo frutto, una nuova vita. In questa visione si esplica nell'opera dell'Olivi la «concezione dello sviluppo della Chiesa e della sua Storia che vediamo espressa con tanta matura e dolorante consapevolezza della propria epoca»⁴¹⁶.

C'è tuttavia in questo un dato di non poco conto: l'Olivi, esegeta raffinato, allievo di Bonaventura, uomo deciso ma pacifico, convinto di guidare veramente la più alta rappresentanza spirituale della sua epoca, non avrebbe mai commesso l'errore clamoroso di assorbire intonsa la teoria trinitaria di Gioacchino da Fiore dopo che tutta la comunità ecclesiastica e intellettuale si era scagliata specificamente ed esclusivamente contro di essa. Un francescano dipendente strettamente dalla seconda generazione dell'ordine non avrebbe mai potuto ripetere, seppur in maniera più misurata e disponendo di notevoli doti intellettuali adatte a dimostrarne la verosimiglianza, l'errore che fu di Gerardino. E tuttavia, non poteva nemmeno credervi: non per timore ma proprio in virtù di quella continuità intellettuale, che non è una dipendenza ma piuttosto una conseguenza. Come dice più semplicemente Bartoli: «tra Gioacchino e Pietro di Giovanni c'è lo spazio di un secolo: quanto basta a spiegare la distanza che separa il monaco calabrese dal frate provenzale»⁴¹⁷. In questo secolo vi è «tutta l'esperienza delle

⁴¹⁵ Id., *La lectura super Apocalipsim*, cit., p. 188.

⁴¹⁶ Ivi, p. 144.

⁴¹⁷ M. Bartoli, *op. cit.*, p. XXXV.

seconda generazione francescana ed il fallimento di unire le sorti dell'ordine a qualunque schieramento politico che non fosse quello direttamente agli ordini del papa»⁴¹⁸.

La sua teorizzazione fa sicuramente tesoro delle dottrine gioachimite e ne coglie gli aspetti stonati, che non collimano col mondo all'esordio del nuovo secolo. Bisogna considerare che l'elemento di realtà è un dato, per questi autori, assolutamente fondamentale: l'aspetto più affascinante nelle loro teorie sta proprio nell'accordarle con l'esperienza storica, nel mutarle cioè accordandosi con gli eventi e non in una schematizzazione lontana da un vissuto e da un'urgenza. Pietro di Giovanni Olivi rappresenta per certi aspetti il compimento della filosofia gioachimita, nel senso che l'autore la porta ad una più aderente maturazione lo sviluppo di problemi che furono di Gioacchino e che continuavano ad essere, pur con le sostanziali differenze, i problemi dell'Olivi stesso.

Affiora così in questo complesso di questioni, in ciò che hanno di vivo, districandosi con lentezza e a fatica dal groviglio della tradizione culturale scolastica, un problema squisitamente moderno, quello che noi chiamiamo il problema del periodizzamento. Certe perplessità, certe preoccupazioni, la esigenza di dover chiarire difficoltà cronologiche sono chiaro indizio di una mentalità più concreta, più realisticamente decisa ad aderire alla realtà, anche se permane ancora e sempre l'inquadratura logica e psicologica medievale.⁴¹⁹

Lo stesso Manselli definisce il processo concordistico dell'Olivi quasi come una maturazione più complessa di quello gioachimita, che egli vede abbastanza statico rispetto alla dinamicità offerta dal modello cristologico dell'età dello spirito

⁴¹⁸ Ivi, p. XXXVI.

⁴¹⁹ R. Manselli, *La Lectura super Apocalipsim*, cit., p. 181.

del maestro provenzale. Il Francescano realizzerebbe in pratica un equilibrio tra il cristocentrismo francescano e l'accentuazione dello spirito santo⁴²⁰.

La teoria apocalittica dell'Olivari, espressa maggiormente nella *Lectura super apocalipsim*, conosciuta anche come *Postilla*, è, dunque, rappresentata da una lotta incessante tra le forze del bene e le forze del male e in quest'orizzonte drammatico l'elemento della povertà funge da segnale forte di consegna e identità salvifica. La figura di Francesco e il suo ritorno ai principi ispiratori di Cristo mostrano l'armata dei giusti, ovvero l'*ecclesia spiritualis*, che sovverterà la nuova Babilonia, ovvero l'*ecclesia carnalis*, che non è identificata dall'autore propriamente con Roma ma rappresenta, piuttosto, quell'ingente quantità di peccatori che si annidavano anche nel clero e che sarebbe stata guidata dal falso condottiero dell'Anticristo mistico. Nella descrizione di queste dinamiche la concordia – il gioiello concettuale gioachimita – è fondamentale per il Provenzale: non a caso egli la introduce proprio nelle *Lamentationes*, a supporto di una spiegazione che regge in qualche modo tutto il suo lavoro esegetico⁴²¹:

Iste autem modus concordie magis competit tribus principalibus captivitatibus super connumeratis quam ceteri, pro eo quod, sicut illa fuit finis prioris status synagoge sub regibus gubernati et initium status sub pontificibus reparati et gubernati usque ad Christum sicut secunda fuit finis legis veteris et initium explicate fidei Christi ecclesie eius, sic etiam tertia erit initium finalis ecclesie ex reliquiis Iudeorum et gentium in unum Christi ovile collecte, et erit finis multorum impediunt perfectionem evangelici status aut non plene compatiuntur se cum ipsa; sic etiam quarta erit finis huius vite et initium finalis glorie et finalis consumationis omnium.⁴²²

⁴²⁰ R.E. Lerner, *La festa di Sant'Abramo*, cit.

⁴²¹ Cfr. la *Postilla super lamentationes Ieremie Propheta*, in M. Bartoli, *op. cit.*, p. LIII.

⁴²² M. Bartoli, *op. cit.*, p. 32.

In questo caso risulta molto evidente la concezione della storia dell'Olivi come scenario di lotta incessante tra la Chiesa e i suoi nemici: una concezione ricavata proprio dall'azione del dispositivo gioachimita della concordia. Egli dichiara, infatti, di procedere nell'analisi delle persecuzioni attraverso l'uso della concordia, mostrandoci in questo passo tutta la necessità della conversione che era già presente nel profeta calabrese.

È stato rilevato che, a differenza di Gioacchino, l'Olivi non s'interessa delle vicende politiche ma solo di quelle religiose. Infatti, molti di quei persecutori delineati dall'Abate si ritrovano anche nell'Olivi in cui però vengono trattati solo da un punto di vista religioso: per cui, ad esempio, la minaccia dei saraceni, centrale nell'economia della salvezza gioachimita, viene a cadere per il francescano. In realtà nel XIV secolo, venendo a mancare, alla decadenza dell'impero, un riferimento politico capace di creare un dinamico antagonismo con una Chiesa che oltretutto non sfamava il desiderio di fede del popolo, il piano politico e quello religioso risultano fortemente intrecciati. E così, se l'interesse dell'Olivi è principalmente religioso, è anche in definitiva, per ciò stesso, politico. Tale aspetto è del resto ben chiarito anche dal problema relativo all'*usus pauper* che parte sicuramente da un'esigenza apocalittica ma che, proprio per questo, mostra attraverso i francescani tutto il legame con la loro posizione. Insomma, mai come nel XIV secolo, memore dell'esperienza del secolo precedente, l'apocalittica è anche politica, il millennio è secolarizzato⁴²³.

Il concetto di preparazione al millennio come una lotta tra le forze del bene e quelle del male all'interno della Chiesa comportava una visione del futuro come il compimento di tendenze riformistiche nel presente. Inevitabilmente i francescani, che consideravano uno «sposalizio con la povertà» come l'aspetto centrale della propria vocazione, posero un accento molto più forte sul trionfo della povertà nel futuro di quanto

⁴²³ Cfr. *infra*.

non avesse fatto Gioacchino. Pietro di Giovanni Olivi fece in particolare della «Quaestio de altissime paupertate» un tratto fondamentale della nuova legge.⁴²⁴

La povertà, in quanto elemento fondamentale di richiamo alla vita apostolica, rappresenta proprio il ritorno ad una condizione originaria, in una rinnovata concezione ciclica della storia attraverso la quale l'idea di progresso e l'idea del ritorno sono congiunte nell'esperienza della resurrezione e della venuta. Come se da un determinato punto di partenza si avvia un percorso intorno all'intera orbita della storia cristiana che infine raggiunge quel medesimo punto ma da una visuale differente, ponendosi di fronte ad esso come di fronte ad uno specchio. In questo, forse, più che nella visione cristocentrica, Pietro crea una dimensione dinamica, che non è, in realtà, superiore alla visione concordistica gioachimita ma è soltanto ulteriore. Nella nuova Gerusalemme di Pietro senza dubbio gli Ebrei, così come le eresie, conservavano, e questa volta veramente intatto, il ruolo che gli aveva affidato Gioacchino. Spesso, infatti, le testimonianze relative ai segni del gioachimismo si concentreranno maggiormente sul rapporto, altrettanto fondamentale, tra storia e profezia e sul tema della concordia.

In Pietro di Giovanni Olivi vediamo il tema ebraico scaturire direttamente dalla visione apocalittica, dall'idea del compimento, ed è questo aspetto che, come si vedrà, contribuirà in maniera diretta alle violenze che precedono quelle conseguenti all'epidemia del 1348. C'è da dire però che Pietro aveva un ottimo rapporto con le comunità ebraiche della Provenza, comunità fortunate che hanno a lungo goduto di una regione avulsa dall'intolleranza confessionale⁴²⁵. La conversione degli Ebrei, alla fine del XIII secolo, era sentita comunque come necessaria ma poteva essere sempre accordata con la persuasione dolce professata dal Calabrese.

⁴²⁴ R.E. Lerner, *Scrutare il futuro*, cit., p. 38.

⁴²⁵ R.E. Lerner, *La festa di Sant'Abramo*, p. 84.

Del resto se la minaccia, per Gioacchino, così pervaso dallo spirito crociato che aveva animato la sua epoca, era rappresentata dai «nemici esterni» alla comunità cristiana, per Pietro «il grave pericolo era la corruzione dilagante all'interno dell'istituzione»⁴²⁶. Se egli non mise mai in seria discussione la Chiesa gerarchica, è vero che la sua preoccupazione rispetto alle sorti della *Christianitas* passavano in rassegna anche la corruzione clericale e la mancata apertura allo spirito della nuova età di Cristo. Del resto, quando la situazione precipitò, alla sua morte, i suoi seguaci, che lo veneravano come un Santo e ne tenevano in conto le parole come fossero quelle di un profeta, non esitarono a vedere nell'opprimente azione pontificia il segno di quell'anticristo mistico cantato dal Maestro⁴²⁷.

Che l'Olivi avesse dato un peso relativo alle teorie fiorentine resta; così come resta il fatto che la sua filosofia ebbe conseguenze precise per la sua comunità, alla quale valse la condanna di eresia, e che non esitava a riconoscere nella Chiesa quel male che combatteva i nuovi eroi spirituali. L'insistenza sulla conversione degli infedeli e l'anticlericalismo sono prodotti del Duecento che alimenteranno in modo consistente la mentalità popolare del XIV secolo e spesso, come si vedrà, correranno assieme, l'uno anticipando l'altro⁴²⁸.

Dunque si tratta di una filosofia, quella di Pietro di Giovanni Olivi, che pur partendo da una posizione dottrinale abbastanza misurata diventa, se non responsabile di un movimento anticlericale, sicuramente un supporto teorico importante a tale movimento. Ci si riferisce ai fatti che riguardarono i seguaci del francescano, i quali furono condannati e soppressi dall'Inquisizione nei primi decenni del XIV secolo. In effetti, Pietro di Giovanni Olivi aveva dovuto subire già nel 1292 un processo che condannò ben trentaquattro delle sue tesi. Alla sua morte quel gruppo di beghini e fraticelli che si stringevano attorno al maestro provenzale

⁴²⁶ Ivi, p. 86.

⁴²⁷ Per un approfondimento sul tema cfr. R. Manselli, *Spirituali e Beghini in Provenza*, Roma 1959.

⁴²⁸ Cfr. F. Graus, *Pest-Gleisser-Judenmorde*, cit.

furono insidiati dalle inchieste inquisitoriali proprio a causa della vicinanza all'Olivi⁴²⁹.

Il concilio di Lione del 1274 aveva decretato un nuovo veto verso le novità religiose dell'epoca limitandole a quelle accolte con il IV concilio lateranense. Questo ovviamente colpì tutti quei movimenti che Salimbene ci aveva mostrato nella sua Cronaca e che aveva bollato come falsi, i quali erano rimasti privi di una qualunque possibilità di riconoscimento ufficiale. Le porte della Chiesa si erano chiuse lasciando nell'indeterminatezza quella massa di fedeli, fiduciosa in una sua accoglienza e che si aggirava adesso sul terreno dell'eresia, fuori dalla grazia e da una città ideale che sembrava decisa a fortificare le sue mura contro gli armati di fede e di spirito.

Oltre a quelle eresie scaturite da una rigida interpretazione della linea francescana, lo stesso ordine minorita si ritrova spaccato dal sorgere al suo interno di un ramo rigorista, i cui aderenti erano detti Spirituali. Questo ramo si sviluppò in particolare in Italia e in Francia, intorno agli anni settanta del XIII secolo, e vide tra i suoi esponenti Angelo Clareno e Umbertino da Casale, per quanto riguarda la penisola, e per la Francia, la Provenza in particolare, l'Olivi appunto⁴³⁰. Tale movimento ebbe alterne vicende fino alla soppressione definitiva da parte di Giovanni XXII, un pontefice che portò a ben visibili conseguenze la politica già rischiosa di Bonifacio VIII.

In quelle coincidenze così frequenti nella storia, probabilmente perché non sono mai veramente tali, gli eventi e la politica ecclesiastica della prima metà del XIV secolo sembrarono realmente accordarsi con quanto era stato pronosticato dai profeti come l'Olivi. La storia ecclesiastica di quegli anni rifletteva molto bene le preoccupazioni di quanti richiedevano una riforma, questa volta spirituale, dei

⁴²⁹ R. Manselli, *op. cit.*, p. 127.

⁴³⁰ Per le vicende relative a questo tema si rimanda a G.L. Potestà, *Angelo Clareno.*, cit., per quanto riguarda gli spirituali italiani; e a R. Manselli, *Spirituali e Beghini in Provenza*, cit., per quanto riguarda la vicenda legata alla filosofia dell'Olivi.

suoi organismi. E così tra il papa eretico Bonifacio VIII, il papa angelico – da lui deposto – Celestino V e infine con la figura di Giovanni XXII – al quale pure si affidò l'immagine dell'Anticristo, ma che portò sostanzialmente ad un tipo di contestazione meno intrisa di speranze spirituali e molto più vicina alla vera e propria contestazione politica – i gruppi ai margini ereticali spinti dall'esigenza e dal falso miraggio della politica innocentina ebbero veramente un quadro storico attraverso il quale riconoscere le parole dei nuovi profeti:

Rimaneva così aperta un'epoca che i seguaci dell'Olivi credettero venuta tra Clemente V e Giovanni XXII, ribellandosi perciò all'autorità pontificia e finendo in gran numero sul rogo. E quando questa prova fu finita, altre interpretazioni giunsero a colmare quel vuoto ad indicare una Chiesa spirituale finché Lutero non l'additò in quella della Riforma. Ma allora il tempo escatologico si era trasferito su altri piani e in altre direzioni, diventando strumento e mezzo di presa di coscienza sociale e rivoluzionaria.⁴³¹

Tra i seguaci dell'Olivi, ritroviamo anche un altro personaggio dell'epoca, che tuttavia non ha a che fare con il mondo religioso: il medico e alchimista catalano Arnaldo di Villanova. Egli, nei primi anni del Trecento, riesce a guadagnare una fama ambivalente, positiva per le sue arti mediche e negativa per quanto riguarda invece il suo interesse profetico, che gli causò non pochi problemi con le autorità inquisitoriali. Arnaldo, discepolo di Raimondo Lullo e del Martini, conoscitore della cultura araba ed ebraica, fu dapprima consigliere e medico alla corte di Giacomo II d'Aragona. Studiò tra Parigi, Napoli, Salerno e la Spagna diventando rettore di Montpellier. Ebbe i suoi primi problemi in Francia, dove fu arrestato per le sue teorie escatologiche riguardanti la venuta dell'Anticristo. Ancora, quattro anni dopo, nel 1305, fu inquisito dal tribunale catalano per

⁴³¹ R. Manselli, *Il tempo escatologico (secoli XII-XIII)*, cit., p. 692.

l'esposizione e la divulgazione delle sue opere profetiche. Pare che Arnaldo godesse in ogni caso di un rapporto abbastanza particolare con Bonifacio VIII che molto lo teneva in conto per le sue arti mediche. Egli, infatti, aveva curato con una totale dedizione alla sua arte il pontefice più controverso della storia e nonostante quest'ultimo, che pure aveva dimostrato qualche riguardo nei suoi confronti, non avesse esitato ad ammonirlo rispetto agli sconfinamenti del suo mestiere: «Occupati di medicina, non ti intromettere nella teologia e noi ti rispetteremo»⁴³². Questo dimostra come le concordanze profetiche nel Trecento fossero assunte a valore di sistema culturale e chiunque si occupasse di studi, a quel tempo, sentiva l'esigenza di utilizzarle per le proprie riflessioni sulla religione e sulla politica, ambiti di cui pure Arnaldo si mostrava fortemente interessato.

Arnaldo si trovò, in effetti, molto vicino alle istanze degli Spirituali, pur non essendo affatto uno di loro, e ne prese le difese quando opportuno. Non fu solo un gesto di solidarietà né fu dovuto solo al fatto che fosse con loro accomunato dalla storia: la difesa di quegli ambienti da parte del medico catalano e la vicinanza ad essi sono piuttosto un gesto politico di riconoscimento e libertà intellettuale. Egli appronta una teoria fortemente antitomista che si sostanzia in un violento attacco alla filosofia aristotelica. In questo suo slancio aggressivo, Arnaldo utilizza un lessico biblico ben noto e ricorre a quelle figure già servite per colpire i nemici della Chiesa⁴³³.

Arnaldo condivideva con Umbertino da Casale e Angelo Clareno questa avversione per la filosofia aristotelica che giungeva a sconvolgere e a dominare il vero spirito della fede. Gli spirituali italiani, del resto, si erano mostrati radicalmente ostili alla linea teoretica assunta dalla seconda generazione francescana: il Clareno racconta addirittura di un frate che avrebbe visto spuntare unghie di ferro dalle mani dello stesso Bonaventura⁴³⁴, a testimoniare che la sua

⁴³² Id., *La religiosità giubilare del 1300*, in id., *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo*, cit., p. 663.

⁴³³ B. McGinn, *Vision of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, New York 1979, p. 225.

⁴³⁴ Il frate era tale Giovanni di Massa, consigliere di Giovanni da Parma: H. De Lubac, *op. cit.*, p. 153.

linea intermediaria tra il gioachimismo e il cristocentrismo francescano aveva conferito al generale, quanto meno, un'immagine ambigua.

L'importanza, tuttavia, di Arnaldo di Villanova sta anche nella testimonianza che egli porta dell'interesse dell'alta borghesia per il gioachimismo, in sintonia con quanto ci era stato indicato da Salimbene. Arnaldo è la prova di questo interesse diffuso che, si può supporre proprio in virtù di una tale diffusione, avrà riguardato anche strati sociali non facilmente raggiungibili dallo sguardo della storia.

Un altro caso di particolare rilevanza in questo sguardo preliminare sul XIV secolo è quello di Giovanni di Rupescissa che condivide con Arnaldo l'alchimia, con Pietro di Giovanni Olivi l'appartenenza ai Minoriti e con entrambi la passione per Gioacchino da Fiore e per il sistema profetico.

Giovanni, nato nel 1310 a Marcolès, una cittadina dell'Alvernia nella Francia centro-meridionale, entra nell'ordine minorita all'età di ventidue anni e in poco più di dieci anni, a causa del racconto sulle visioni oniriche che aveva avuto, relative alla venuta dell'Anticristo, attira su di sé le attenzioni del superiore, il quale lo denuncia immediatamente alle autorità.

La storia di Giovanni è una delle più interessanti tra quelle che ruotano attorno alle condanne degli ambienti escatologici. È probabile che egli abbia avuto contatti con le comunità beghinali superstiti, che in segreto continuavano a tramandare l'opera di Gioacchino da Fiore e del neo martire Pietro di Giovanni Olivi, come testimonia un testo del francescano provenzale che era stato ricopiato omettendo il nome di Pietro⁴³⁵. La filosofia di Giovanni di Rupescissa è influenzata da entrambi gli autori e, malgrado non raggiunga la raffinatezza del maestro provenzale, apporta alla sua visione apocalittica un nuovo sostrato che lo avvicina maggiormente all'Abate. La sua escatologia riassume in qualche modo alcuni dei tratti tipici di quest'epoca.

⁴³⁵ R.E. Lerner, *La festa di S. Abramo*, cit. p. 105.

Giovanni riesuma la questione cronologica sulla venuta dell'Anticristo, che colloca molto vicina al suo presente storico – il primo libro da lui composto, il *Liber secretorum eventuum*, risale al 1349 – dichiarando che, grazie all'opera degli infedeli, quegli sarebbe riuscito a regnare a partire dal 1367 e sarebbe stato scacciato, grazie proprio alla conversione di coloro stessi che lo avevano osannato, nel 1370. Inoltre individua all'interno del suo scritto più diffuso, *Vade mecum in tribulacione*, la salvezza nella venuta di un *Reparator*, eroe mistico che avrebbe soppresso il clero corrotto e innalzato i nuovi martiri.

Giovanni è attivo tra gli anni Quaranta e Settanta del secolo. La sua visione apocalittica era pertanto fortemente influenzata dagli eventi storici di quegli anni: dal conflitto anglo-francese, che impressionò molto le immagini escatologiche dei contemporanei, a quello che egli avverte come un vero e proprio martirio di francescani – e soprattutto degli spirituali – fino agli stessi pogrom antiebraici. Il quadro desolante lo porta a pronosticare una spaccatura all'interno dell'ordine e ad innalzare successivamente quelle masse a lungo lasciate nella siccità spirituale, che sarebbe cessata grazie all'intervento del *Reparator*.

In questo senso gli Ebrei erano destinati ad un ruolo centrale nell'economia di salvezza e non più solo ad una generica conversione come quelle che era stata auspicata da Gioacchino. Il cambiamento avvenuto tra l'idea della conversione e il ruolo affidato agli Ebrei da Gioacchino da Fiore e quella invece propria di Giovanni di Rupescissa testimonia simbolicamente il cambiamento che la visione irenica ed escatologica aveva subito nel corso di un secolo e mezzo. Mentre, per l'Abate, Ebrei e Gentili avrebbero costituito con la loro unione la nuova umanità spirituale, in Giovanni essi si trasformano in forza rivoluzionaria e sovversiva dei vecchi schemi.

«Ciò che la Chiesa non era stata in grado di fare in 1300 anni lo avrebbe fatto in un giorno»⁴³⁶: questa era l'idea apocalittico-rivoluzionaria di Giovanni,

⁴³⁶ Johannes de Rupescissa, *Liber secretorum eventuum*, p. 189, cit. in R.E. Lerner, *op. cit.*, p. 112.

qualcosa che approssimativamente si avvicinava al detto sibillino *et minuerunt anni*⁴³⁷, ovvero alla profezia relativa all'accorciamento dei tempi finali del mondo che, nella puntuale analisi di Koselleck, mette in relazione il concetto dell'accelerazione con quello della secolarizzazione. Il processo di secolarizzazione chiarisce in maniera intuitiva la caratteristica propria delle teorie apocalittiche del Trecento: esse non interverranno più soltanto nell'astrazione utopica ma si faranno urgenza reale e reattiva di riscatto sociale e di rinnovamento istituzionale. Tale meccanismo innescato dall'escatologia gioachimita, con tutto il suo portato politico e ideologico, proietta il Trecento verso l'era moderna⁴³⁸.

In Giovanni di Rupescissa è ben visibile il cambiamento interno al tempo dell'attesa, ma il suo esempio è importante anche per la stessa vicenda che lo riguarda. Tra i profeti ispirati a Gioacchino, Giovanni è l'unico ad essere stato incoraggiato dal papato dopo lo stesso Gioacchino. Dopo l'assoluzione del 1346 iniziò il nuovo processo che lo condannò al carcere a vita nelle prigioni di Avignone, dal 1349 al 1356, mentre i suoi confratelli spirituali venivano condannati a morte. In quello stesso periodo Giovanni conobbe un'impressionante fertilità intellettuale e compose numerose opere. Il papato – negli anni di prigionia si succedettero ben tre pontefici e tutti tennero il medesimo comportamento – imprigionò l'eretico, alimentandosi tuttavia di quelle stesse profezie che sostanziano la sua condanna, ritenendo evidentemente utile per la stretta cerchia curiale ciò che era invece ritenuto dannoso per l'intera comunità.

Questo aspetto sembra esemplificato magistralmente da una sentenza di Cola di Rienzo, che con ogni probabilità non conobbe affatto la vicenda del Francescano di Rupescissa, ma che così si esprime in una delle sue lettere: «Se le profezie di Merlino, Metodio, Policarpo, Gioacchino e Cirillo sono state dettate dal

⁴³⁷ *Sibilla Tiburtina*: «Et minuerunt anni sicut menses et mensem sicut septimana et septimana sicut dies et dies sicut horae».

⁴³⁸ R. Koselleck, *Accelerazione e secolarizzazione*, in id., *Modernità e secolarizzazione*, Napoli 1993. Il tema verrà ripreso alla conclusione del presente capitolo.

demonio o sono soltanto fandonie, perché pastori e prelati della Chiesa le custodiscono nelle loro biblioteche in libri mirabilmente decorati?»⁴³⁹.

La comprensione della centralità del sistema profetico e millenaristico nel Trecento non era più propaganda politica ma appello rivoluzionario e se a questo si accorda oltretutto ciò che caratterizza maggiormente il XIV secolo nella tradizione storica, ovvero il concetto di crisi, si rende chiaro che un nuovo tipo d'urgenza si era materializzata nella società europea, distinta in effetti da quella caratteristica del secolo precedente. L'attesa e la crisi fecero sicuramente la propria parte all'interno di una società che sentiva fortissima l'esigenza di una nuova risposta istituzionale e che esprime spesso con la violenza delle rivolte o dei pogrom o con la speranza delle parole, nella letteratura, la loro esigenza di mutamento. Non potevano bastare più gli ordini religiosi: stavolta la chiamata sembrava non più solo religiosa, ma concreta e personale.

Se l'esperienza francescana fu l'unica ad intendere il «gioachimismo medievale non come vicenda di idee ma come forza concretamente operante nella realtà storica del tempo»⁴⁴⁰, c'è da chiedersi probabilmente se lo stesso gioachimismo non sia da considerarsi come una forza concretamente operante nella realtà. Una forza ideale ma che tuttavia mutò realmente la percezione del tempo storico e che grazie al francescanesimo aveva trovato un canale privilegiato.

Secondo l'analisi che Manselli fece del Maestro provenzale e dell'Abate si può cogliere un aspetto importante del gioachimismo: «di Gioacchino è rimasto [...] nell'Olivetti essenzialmente l'ansia delle nuove età lo stimolo a sentire vicino ad operare il momento apocalittico della storia che viene però ripreso e sviluppato in piena consapevole autonomia»⁴⁴¹. Questo può essere allargato a simbolo dell'eredità fiorentina nel XIV secolo ed è proprio ciò che maggiormente interessa ai

⁴³⁹ Il passo è citato da R. Rusconi, *L'attesa della fine*, cit. p. 21; e da R.E. Lerner, *La festa di S. Abramo*, cit. p. 115.

⁴⁴⁰ R. Manselli, *Giovanni XXII e il Gioachimismo di Pietro di Giovanni Olivetti*, cit., p. 81.

⁴⁴¹ Id., *La Lectura*., cit., p. 191.

fini di quest'analisi, nonché quanto bisogna ricercare nelle pagine storiche dell'epoca. In quel calco a due facce della storia, com'era mutato il pensiero francescano, quanto era ancora vivo il pensiero dell'Abate e quale diversa percezione affiorava dei tempi storici?

2. Giovanni di Winterthur: francescanesimo e gioachimismo nel Trecento

Se Salimbene de Adam, al di là dell'appartenenza geografica e della formazione culturale, poteva permettersi un raffinato e vivido dialogo con la realtà, che mostrava il carattere di una storiografia tesa a cavalcare gli eventi grazie alla convinzione di incarnare un nuovo corso della storia, con la storiografia trecentesca il rapporto con la realtà appare sotto una nuova luce. Il confronto con l'opera di un minorita tedesco nato agli inizi del XIV secolo, mostra, nonostante le dovute singole differenze, quanto l'esperienza storica francescana era andata maturando nel corso del complesso rapporto tra la propaganda profetica e il riconoscimento del proprio ruolo, sociale, politico e religioso.

Arno Borst, nel suo volume *Mönche am Bodensee*, si chiede in relazione all'opera del francescano Giovanni di Winterthur «Wie wirkt ein Friedensstifter aus der Entfernung?»⁴⁴² Come lo spirito francescano agisce a distanza di un secolo? Quali i mutamenti erano avvenuti nell'animo dell'ordine minorita a circa cento anni di distanza dalla comparsa del suo carismatico fondatore? Domanda del tutto legittima, visto che l'esperienza storica dei francescani da Francesco a Salimbene e da Salimbene a Giovanni di Winterthur aveva accumulato nuovi modelli e assunto diverse prospettive. Nella domanda Borst coglie l'occasione per analizzare innanzitutto come si fosse andata a configurare la fisionomia dell'Ordine rispetto al principio ispiratore di Francesco. Sotto quest'aspetto l'esperienza partita dalla comunità di San Damiano poteva essere considerata un fallimento, in quanto l'idea di dare vita a una confraternita di laici non si concretizzò mai veramente e i Minori andarono di fatto a costituire un ordine monastico. Tuttavia non un ordine qualunque se in questo fallimento Francesco riuscì a strappare comunque l'unicità di una regola. Borst, quindi ritiene sostanzialmente mutato lo spirito primitivo francescano, e questo è vero, ma non del tutto. Il Minorita tedesco, in effetti, non

⁴⁴² A. Borst, *Mönche am Bodensee 610-1525*, Berlin 1998, p. 355.

sente l'esigenza di differenziare la nascita dei Mendicanti: Francesco e Domenico erano così considerati i fondatori di due ordini monastici di fatto, che perseguivano gli stessi scopi, ma attraverso compiti differenti. Eppure, come sarà visibile nelle pagine seguenti, Giovanni di Winterthur assorbe tutto ciò che finora si è analizzato riguardo all'identità storica dei minoriti, alla centralità della predicazione e al tempo dell'attesa e, per quanto sentisse vicini i due ordini, nella sua opera perpetrerà il sogno di quel senso salvifico incarnato dai Minori. Attraverso la Cronaca sarà, dunque, possibile notare questi "segni del gioachimismo" accordati con i segni del tempo. In effetti, la riconsiderazione dello schema apocalittico è un po' un presupposto nella filosofia inaugurata dal profeta calabrese: se il progresso, il mutamento e la concordia sono concetti basilari, come tali assumono intrinsecamente la possibilità di rinnovarsi e di essere soggetti alle variazioni storiche. Anche se, dunque, gli ideali ispiratori dell'ordine, quali apostolato, umiltà e povertà – anzi quest'ultima come si è visto aveva assunto una centralità ancora più decisa – erano rimasti i medesimi, il mondo intorno e le circostanze politiche non potevano essere le stesse. Giovanni di Winterthur testimonia in maniera originale questo mutamento, facendosi portavoce di un nuovo bisogno di spiritualità e contemporaneamente rimanendo saldo nella sua fedeltà e obbedienza alla tradizione. Sarà opportuno riservare uno spazio preliminare per indagare i segni visibili e, tuttavia, problematici, se isolati da un contesto più vasto e articolato, del legame di Giovanni con il profeta e la sua filosofia.

Sono due gli spazi della cronaca dedicati propriamente a Gioacchino da Fiore, ed entrambi sono ricavati dalla cronaca di Martin Polono. Nel primo⁴⁴³, si fa riferimento a Gioacchino in relazione alla disputa con Pietro Lombardo, e alla nascita dei due ordini mendicanti. Nel secondo⁴⁴⁴, invece, si parla dei *duos*

⁴⁴³ CJW, p. 2: «Hic abbas Ioachim libellum, contra quem magister Petrus Lombardus librum composuit, et dampnavit et Almarici doctrinam, sicut habetur in decretali Dampnamus».

⁴⁴⁴ Ivi, p. 16: «Hic etiam papa reprobavit duos pestiferos libellos, quorum unus dicebat, quod omnes religiosi, etiam verbum Dei prediantes de elemosynis vivendo salvari non possent; alter

pestiferos libellos, e dunque del *Tractatus* di Guglielmo di Saint. Amour e dell'*Introductorius* di Gerardo. Il minorita tedesco, si lega fortemente all'opera del Polono, in quanto utilizza interi brani della sua opera, in particolare quelli riguardanti proprio gli inizi del XIII secolo e la disputa su Gioacchino e Gerardo. Scrive Pispisa a proposito:

A Martin Polono attinge ad verbum, Giovanni di Winterthur, un francescano il quale dopo aver ricordato la condanna del 1215, a proposito dell'*Introductorius* taglia l'ultima parte della narrazione del domenicano, non facendo dunque menzione dell'autorità ecclesiastica e dell'esperienza che vanificherebbero le affermazioni di Gerardo di Borgo di San Donnino. Può darsi che il fatto non assuma particolare rilievo, ma l'omissione potrebbe attribuirsi alla volontà di Giovanni di lasciare uno spiraglio aperto alle attese di rinnovamento.⁴⁴⁵

Ora, pur volendo accogliere la suggestione avanzata da Pispisa, dobbiamo considerare che Giovanni, non riferendosi mai direttamente a Martin Polono, ricopia interi stralci da questi e da altri autori, per comporre la parte della sua cronaca che riguarda la prima metà del XIII secolo.⁴⁴⁶ Il nostro autore non si interessa tanto dell'orientamento critico delle notizie, quanto piuttosto della raccolta di queste. Affidargli la responsabilità di una tale persuasiva operazione attuata nei confronti del *Chronicon* significa fare i conti con un lucido vaglio critico e con una profonda conoscenza del fenomeno scaturito dalle teorie di Gioacchino, cosa che non può essere attribuita al francescano di Winterthur. D'altronde, il riguardo testimoniato da Pispisa nell'introdurre tale supposizione dimostra la

quod ewangelium Christi et doctrina Ioachim, quam conditor libri ewangelium eternum nominavit et tandem perfeccionem hominum salvando rum in illo ponendo. Nam quidam theologi Parisiensienses duplici corde conposuerunt librum infamie contra venerabilis fratres Predicatores et Minores, qui tale habuit inicium: "Ecce videntes clamabunt foris"».

⁴⁴⁵ E. Pispisa, *op. cit.*, p. 63.

⁴⁴⁶ Come nel caso della Cronaca di Orderico di Pordenone, dal quale l'autore ricava un folto brano sulla missione francescana. Cfr. CJW, p. 230.

relativa difficoltà di accettare il passo come prova di un preciso intento di continuità del millenarismo espresso nell'opera di Gerardo. Giovanni è del tutto estraneo alle dispute dell'epoca, egli sarà, in qualche modo, influenzato dal gioachimismo di Martino ma taglia probabilmente il passo desunto dal *Chronicon* per esigenze tutt'altro che teoretiche. Si potrebbe dubitare, inoltre, di una sua effettiva conoscenza del peso dottrinale delle teorie gioachimite. È probabile che l'autore conosca poco o niente dell'abate di Fiore, al di là del suo spirito profetico, e del legame con la successiva rivoluzione spirituale. Se si ponesse Giovanni davanti all'accusa di avallare le idee gioachimite e di esserne un discreto conoscitore, egli si dichiarerebbe probabilmente estraneo ai fatti.

Giovanni, infatti, non solo ricorre al peso del Profeta calabrese esclusivamente nei due passi citati e per bocca di altri, ma tali passi riguardano unicamente la narrazione annalistica e non una ripresa teorica del problema. Oltretutto, egli non si occupa delle notizie del passato con la stessa cura di quelle dell'epoca a lui più prossima (si pensi, soltanto, che il minorita data le stigmate di San Francesco, fondatore del suo ordine, a tre anni dalla morte di questi!)⁴⁴⁷ Infine nella sua cronaca non vi è alcun riferimento nemmeno ai più importanti protagonisti della cultura francescana, quali ad esempio Salimbene o Pietro di Giovanni Olivi. Le teorie pseudogioachimite dei francescani riguardano, come si vedrà, l'epoca della disputa sulla povertà teoretica, ai tempi cioè di Giovanni XXII. Ma esse sono tracce, seppur evidenti, di un'influenza culturale e dottrinale; non rappresentano cioè la precisa volontà di entrare in merito ad una questione filosofica molto complessa, per quanto la lettura del Polono operi sicuramente una formazione storica nell'autore e ne incoraggi dunque il ricorso al sistema concordistico e lo sguardo apocalittico.

È evidente che il confronto tra Giovanni e Gioacchino non potrà partire da ciò che l'autore ci dice sul Calabrese, ma dovrà confrontarsi necessariamente con la ricezione francescana delle idee dell'abate e con la richiesta culturale del suo

⁴⁴⁷ CJW, p. 4.

tempo e del diffuso bisogno di una nuova spiritualità. In questo senso si può accogliere la supposizione di Pispisa, e rilevare che Giovanni lascia sicuramente uno spiraglio aperto alle attese di rinnovamento. Ma lo fa senza intenti precisi o scelte dottrinali: questi spiragli rimangono aperti, di fronte all'evidenza che l'intera Cronaca Minore appare pervasa dall'atteggiamento culturale derivato dall'Abate di Fiore. Gradatamente dunque si tenterà di evidenziare questi segni partendo dalla presentazione doverosamente accurata di questo autore tutto sommato poco noto.

2.1 «Io, Frate Giovanni nato nella città detta Winterthur: lo storico e l'urgenza narrativa».

L'identità storica di Giovanni di Winterthur si compone grazie al suo desiderio di raccontarsi, tuttavia diversamente da Salimbene de Adam egli non mostra la stessa generosità di informazioni sul suo vissuto e ciò permette già di delineare una prima importante differenza relativa agli obbiettivi: mentre il cronista italiano, come è noto, concepiva il racconto storico come consegna di una nuova, complessa ma gloriosa era, alle generazioni future, l'eredità dell'opera del francescano di Winterthur assume, invece, un valore assoluto e nello stesso tempo personale. Si indugerà maggiormente dunque sull'opera di quest'autore al fine di chiarire l'impostazione metodologica, che è strumento e fine di questa analisi, in quanto necessaria per formulare, raccogliere e affermare nuove sintesi nella riproposizione di determinati quesiti.

Interrogare il testo servirà innanzitutto per delineare la sua figura, dal quale sarà possibile attingere, come in un mosaico, singole tessere d'informazioni, che non sono solo cronologiche o biografiche, onde tentare una possibile ricostruzione biografica, fondamentale per chiarire il suo sguardo sugli eventi.

Già a una prima lettura, quindi, la ricostruzione della sua vita è resa possibile sulla base della semplice raccolta dei dati storici che interessano lo spazio geografico in cui agisce. Le date, innanzitutto: le uniche sicure sono quelle che coincidono con gli eventi di cui Giovanni è testimone; mentre, per contro, le date di nascita e di morte sono affidate, sostanzialmente, a delle congetture di ordine secondario, ricavate, per via deduttiva, sulla base di questi stessi avvenimenti. Giovanni, a quanto sappiamo, era poco più di un bambino nel 1309, quando vide il castello in fiamme dei signori von Wart⁴⁴⁸. Si definisce scolaro nel 1315, anno in cui riabbraccia il padre, reduce dalla battaglia di Morgarten⁴⁴⁹, e di cui ascolta il racconto, che riporterà circa trent'anni più tardi. Da tutto ciò è possibile inferire che la sua data di nascita debba ricadere agli inizi del 1300. Nel 1328 entra nell'ordine dei minoriti di Basilea. Dopodiché attesta la sua presenza a Sciaffusa⁴⁵⁰ nel 1335. È infine a Lindau⁴⁵¹, tra il 1340 e il 1349, dove scrive la sua cronaca, spostandosi in tutta la zona del lago di Costanza. Riguardo alla sua morte possiamo solo dedurre che questa avvenne intorno all'anno in cui si chiude il suo lavoro, ovvero il 1348: « l'ultima notizia inserita in una data precisa è la rivolta di Norimberga del giugno del 1348, cosa che lascia supporre che l'autore sia morto subito dopo la stesura di questo evento.» ⁴⁵² Se il giugno del '48 è il sicuro capolinea della sua narrazione, è presumibile che egli sia morto all'inizio del 1349, e che sia, quindi, caduto vittima della peste nera, la quale infuriava già in tutta Europa nel 1348, e avrebbe interessato la zona della Germania sud-occidentale proprio all'inizio dell'anno successivo⁴⁵³.

⁴⁴⁸ Ivi, p. 52.

⁴⁴⁹ Ivi, p. 80.

⁴⁵⁰ Ivi, p. 115.

⁴⁵¹ Ivi, p. 203.

⁴⁵² Ivi, p. XXIII: «Immerhin scheint für diese Annahme das Abbrechen des Textes mitten auf der Schlußseite zu sprechen; und Beachtet man dann, daß die letzte sicher datienbare Nachricht der Chronik Aufstand vom Juni 1348 betrifft, so liegt der Gedanke, daß der Verfasser bald nach der Niederschrift dieser letzte Notizen gestorben sein, außerordentlich nahe.» Per quanto riguarda l'ipotesi a cui fa riferimento l'autore cfr. M. Von Knonau, *Anzeiger für Schweiz*, Gesch. I, 176, N2.

⁴⁵³ A tal proposito si aggiunga che l'edizione critica del 1955 (Fr. Baethgen, MGH) ha identificato come autografo nonché stesura definitiva (*Niederschrift*) il manoscritto A131 della Biblioteca Nazionale di Zurigo, città presso la quale Giovanni muore. La precedente edizione, invece, curata

Queste le principali informazioni che possiamo dedurre dall'analisi cronologica. E, tuttavia, studiare la cronaca esclusivamente come fonte o, ancor di più, compararne i singoli resoconti, come fosse un semplice strumento, con le altre cronache dell'epoca al fine di una ricostruzione dei fatti storici, avrebbe l'unica virtù di confinarne il valore nell'erudizione storiografica di vecchio stampo, restituendo ben poco alla storiografia e allo storico. Dal punto di vista di una tale storiografia, non si può che essere d'accordo con Baethgen: Giovanni è storico impreciso, senza dubbio alcuno. La sua erudizione è limitata e la conoscenza evenemenziale poco aggiunge alla storia politica del tempo. Gli storiografi moderni ne hanno spesso lamentato l'imprecisione e la sua mancata attitudine a rendere intellegibile il tessuto connettivo storico. Gli hanno imputato una scarsa sistematizzazione e una simpatica ingenuità con la quale il cronista si rapporta alla raccolta dei materiali. Senza dubbio, quindi, egli non si presenta come fonte imparziale e precisa dei fatti:

Soprattutto l'introduzione [della Cronaca] risulta importante, in quanto offre le informazioni sulle fonti e sul metodo e nella quale Giovanni di Winterthur spiega al lettore di cosa dovrebbe occuparsi uno storico: il vaglio critico dei materiali. Nondimeno egli deve essere utilizzato con attenzione, per la storia politica, poiché mostra di avere un sistema di pensiero superficiale nonché mancanza di zelo; di un evento può arrivare a darne fino a tre versioni. Nel riportare i fatti, egli non rispetta la linea cronologica; capita spesso che inserisca una determinata notizia, riguardo ad un argomento di cui ha già trattato, mentre tratta di un evento successivo. Egli si dimostra ben informato sulla storia dell'*ordo*, meno sulla storia dell'impero, per la quale non dispone del senso delle più profonde connessioni storiche. [...] In generale la cronaca di

da Georg von Wyss che pure aveva usato A131 come testimone affermò decisamente il carattere provvisorio del manoscritto, che appariva in questo caso come una bozza, una raccolta di appunti. Cfr. CJW, pp. VI-XIX; e G. von Wyss, *Die Chronik des Minoriten Johannes von Winterthur*, in *Archiv für schweizerische Geschichte*, Bd. IX, Zürich 1956, pp. V-XVIII.

Vitodurano si presenta come un'ottima fonte per la storia della cultura e per l'espressione popolare, alla quale egli era vicino in quanto Minorita.⁴⁵⁴

Meno vivace, più cauto, ma invariato nella sostanza, è il giudizio di Baethgen:

Per quanto riguarda l'assimilazione dei materiali, nell'introduzione, l'autore si mostra come garante di una coscienziosa fedeltà [al fatto storico], e suggerisce al lettore di considerare le eventuali violazioni contro la verità storica o contro la corretta linea cronologica dei singoli fatti come imputabili solo alla sua ignoranza e non ad una sua cattiva volontà. Di fatto non infrange le sue promesse; infatti, egli dichiara le manipolazioni intenzionali, e la sua scrupolosità si evince maggiormente laddove egli interpone resoconti contraddittori, mettendoli l'uno accanto all'altro, senza prendere posizione, o senza confessarsi apertamente nei confronti dell'uno o dell'altro. Ma senza dubbio questa obbiettività risulta ora come il rovescio della medaglia della sua completa mancanza di critica, egli appartiene pur sempre ad un'eccezione della cronachistica medievale. [...] Si voglia considerare, ancora, che [l'opera] mostra il meraviglioso e la superstizione di quel tempo nei suoi aspetti più vividi, così resta non senza interesse per una riflessione sulla storia della cultura.⁴⁵⁵

⁴⁵⁴ R. Feller, E. Bonjour, *Geschichtes Schreibung der Schweiz*, Bd. I, Basel-Stuttgart, 1979, p. 89: «Wichtig ist vor allem die Einleitung, weil sie über Quellen und Methode Aufschluss gibt. Vitoduranus schiebt dem Leser zu, was der Historiker selbst besorgen sollte: die Kritische Sichtung des Stoffes. Bei seiner leicht gläubigkeit und seinem Mangel an Eifer, einem Tatbestand genau festzustellen, muss man ihn für die politische Geschichte mit Vorsicht benützen; von einem Vorfall kann er bis zu drei Versionen geben. Er erzählt nicht chronologisch rein, kommt auf eine abgetane Sache viel später wieder zu sprechen, offenbar wenn er neue Berichte darüber erhalten hat; es ficht ihn nicht an, sich zu widersprechen. Über die Ordensgeschichte zeigt er sich gut unterrichtet, viel weniger über die Reichsgeschichte, verfügt über keinen Sinn für tiefere historische Zusammenhänge. [...] Als ganzes stellt Vitoduranus' Chronik eine ausgezeichnete Quelle für Kulturgeschichte dar, für die Stimmung des Volkes, mit der er als Minorit vertraut war».

⁴⁵⁵ CJW, p. XXVII: «Für die Verarbeitung dieses Materials hatte der Autor sich selbst in den einführenden Worten gewissenhafte Treue gegenüber seinen Gewährsmännern zur Richtschnur

Per liberare la voce del passato da un carattere d'uso che funge da mera autopsia del corpo storico-narrativo risulta quindi fondamentale, sgombrare il campo da una serie di abitudini e soprattutto assumere quei moniti, spesso inascoltati, della storia della storiografia. Per questo è necessario in primo luogo, accettare «la cronaca come testo»; immergersi, cioè, nella dimensione dell'esperienza storica che circonda il racconto e non soltanto nel gesto narrativo che funge da motore scenico dell'opera storica⁴⁵⁶. Non cogliere cioè l'individualità che agisce nei confronti della rappresentazione fittizia e personale del reale; bensì reclamare, attraverso l'esperienza del singolo, gli universi di collettività, che sono pur sempre un elemento tangibile della storia esperita dal narratore stesso, e che in questo caso possono fungere realmente da spiegazione di determinati eventi. Anche qui è dunque riproposta la domanda che è già stata formulata per Salimbene relativa alla percezione della realtà storica che circonda l'autore, ma mentre nel caso del Parmense le derive gioachimite fungevano da presupposto e necessitavano di una maggiore chiarezza, in questo caso lo sforzo archeologico sarà esattamente l'inverso e porterà alla luce i segni del gioachimismo solo dopo uno scavo attento.

L'introduzione alla *Iohannis Vitodurani chronica* è una dichiarazione di appartenenza alla storia. Il nome dell'autore appare sin dalle prime righe evidenziando un «gradiente di autorialità» (Alberto Varvaro) piuttosto alto per la storiografia medievale, che, come è noto, tende all'anonimato e predilige il ricorso

gemacht und den Leser gebeten, etwaige Verstöße gegen die historische Wahrheit oder die richtige chronologische Reihenfolge der einzelnen Tatsachen nur seiner Unwissenheit, nicht seinem schlechten Willen zur Last zu legen. In der Tat Darf man ihm das Zeugnis ausstellen, dass er dieses Versprechen durch aus innengehalten hat; absichtliche Entstellungen sind ihm jedenfalls nicht nachzuweisen, und seine Gewissenhaftigkeit äußert sich mehrfach auch darin daß er widersprechende Berichte ruhig nebeneinanderstellt, ohne selbst eine Entscheidung zu treffen und ohne weiteres zugehstet, wenn seine Nachrichten ihn in einem oder dem anderen Punkte im Stiche lassen. Aber diese Objektivität steht nun Allerdings als Kehrseite ein so Völliger Mangel an Kritik gegenüber, wie er auch bei mittelalterlichen Autoren zu den Ausnahmen gehört».

⁴⁵⁶ Cfr. quanto scrive R. Delle Donne, a proposito del dibattito tra Borst, Jauss, Kosellek e Weinrich nell'introduzione a G. Seibt, *Anonimo romano. Scrivere la storia alle soglie del rinascimento*, ed. it. a cura di R. delle Donne, Roma 2000.

alle *auctoritates* classiche per sostenere la propria presenza di fronte al *lector*. Ma quell'*ego* è da intendersi come una dichiarazione d'azione, più che un tratto distinguibile di paternità dell'opera: quel nome lega l'autore non tanto a quest'ultima, quanto al suo tempo. Le quaranta righe che compongono l'introduzione sembrano esprimere un carattere d'urgenza narrativa, in cui la stessa retorica del testo, concetto imprescindibile dal racconto storico⁴⁵⁷, viene accantonata rispetto all'importanza di riportare gli eventi. Nel mezzo del fluire storico, l'uomo si presenta nel suo proposito di narrare ciò che lo circonda:

[C]um rerum gestarum in preteritis temporibus et retroactis certa cognicio et fidelis conscripcio posteris per continuas successiones sibi succedentibus non paucam, immo multam conferat utilitatem, idcirco ego frater Iohannes ortus de oppido dicto Winterthur fratrum minorum minimus decrevi non immerito, rudi tamen et incocto sermone, cum faleratis et pompaticis verbis loquendi periciam non habeam, acta et gesta meorum temporum et paulo ante habita non semper secundo ordinem, secundum quod michi occurrerunt, summatim interdum et curtatim, quandoque singularis et diffusius annotare.⁴⁵⁸

Il nome dell'autore e l'imprescindibile appartenenza all'*ordo* all'interno del lungo e disordinato periodo sintattico. Giovanni appare completamente sommerso dal senso narrativo della storia. Nella cognizione e nella continuità del tempo passato che conferisce «non poca ma molta utilità», «*idcirco*» il frate minorita, nonostante manchi di eloquenza, si propone di narrare «*acta et gesta*» del tempo a lui contemporaneo e di quello poco anteriore. Solo, con la sua scrittura, il cronista è immerso nel tempo. Un tempo soggettivo, quanto mai fenomenologico, in cui l'autore procederà alla stesura dei fatti, non secondo il preciso ordine in cui sono avvenuti, ma secondo l'ordine e il modo in cui questi gli sono giunti, annotando

⁴⁵⁷ Cfr. B. Smalley, *Storici nel Medioevo*, cit.

⁴⁵⁸ CJW, p. 1.

accanto ai fatti risaputi anche gli eventi unici ed eccezionali. L'autore promette di restituire al lettore, così come a lui è stato dato, tutto ciò che lo circonda nello spazio e nel tempo; e può veramente affermare di *conscribere* diligentemente ciò che ha visto e ciò che ha sentito, ciò che è di voce comune o di celebre fama⁴⁵⁹. La consapevolezza che l'autore mostra della sua opera è singolare. Giovanni è perfettamente a conoscenza dell'eterodossia della sua cronaca, tanto che lo afferma egli stesso per ben due volte nella sua introduzione. Non siamo certo di fronte a uno scrittore compiaciuto come Salimbene, l'idea che soggiace l'opera di Giovanni risponde ad una vera e propria urgenza e non può intendersi come l'espressione storico-letteraria di uno studioso⁴⁶⁰. Sicuramente l'esigenza di avvertire il lettore della sua novità nel modo di riportare gli eventi è legata anche alla problematica dei modi di stesura dell'opera⁴⁶¹. È noto, infatti, che l'autore ha ricopiato, riveduto e corretto da una bozza le prime cento pagine ed ha continuamente rivisitato il resto delle pagine, scritte di getto. Avrà avuto modo, quindi, di rilevare da solo le incongruenze che caratterizzano il suo scritto.

Ma la spiegazione della particolarità di questa narrazione storica non può risiedere esclusivamente in notazioni di carattere tecnico. Alla base c'è una precisa volontà dell'autore di rappresentare il reale nel suo rendersi intellegibile. Sarebbe veramente ingiusto pretendere di imputare la difettosa precisione cronologica nella relazione degli eventi esclusivamente ad una mancanza di senso storico dell'autore. Ancora una volta il testo ci soccorre:

⁴⁵⁹ CJW, pp. 1 sg.

⁴⁶⁰ Sappiamo che Giovanni di Winterthur fu autore di un'altra opera, purtroppo perduta. Si trattava a quanto pare di una cronaca mondiale (*Weltchronik*). L'autore concepiva quindi la sua opera storica in due parti, una cronaca minore legata alle vicende più vicine all'autore, che va dal 1215 al 1348, e una cronaca mondiale di cui non ci restano che poche testimonianze, come la notazione «*in secunda pars presentis opera*». Cfr. CJW, p. XVII. In ogni caso l'interesse dell'autore resta prettamente legato al campo storico.

⁴⁶¹ A tale proposito cfr. l'introduzione di Baethgen in CJW, pp. VI-XXXVII. Sul problema della stesura dell'opera, è evidente che la consapevolezza dell'autore mostra che egli operò una revisione di queste prime pagine per mezzo di una copia esterna, a conferma della linea di Baethgen che propone A131 come stesura definitiva.

Novitatem et varietatem insuper historiarum scribendarum ab inicio usque ad finem in margine libri huius per paragrafum designabo. Et si quandoque me contigat in prosecutione ipsarum aliquantulum exorbitare ac metas plene mereque veritatis excedere vel incaute vel diminute vel superflue seu prepostero procedere ordine vel ab aliis, qui forte eorundem etiam temporum monumenta reliquerunt, discrepare, discretor lector, si placet, corrigat et mee fictioni vel temeritati non imponat, sed potius mee ignorantie, cum melius non intellexerim aut in memoria retinuerim, conscendat. Summos vero pontefice set imperatores contemporaneos non alternatim more quorundam historicorum, sed mixtim, prout michi expedire in processu videbitur, collocabo.⁴⁶²

Dopo una seconda professione di umiltà, in cui l'autore invita il lettore a correggerlo quando la sua *ignorancia* o il vacillare della sua memoria impediscono un preciso resoconto della verità storica, che è oggetto dello scritto, Giovanni avverte nuovamente il suo pubblico che non intenderà narrare, secondo la consuetudine storiografica, le gesta dei pontefici e degli imperatori *alternatim* ma, piuttosto, secondo il più complesso disegno dato dalla sua semplice esperienza del reale. La scarna franchezza, tipicamente francescana, del suo rivolgersi al lettore mette in evidenza un ulteriore dato da non sottovalutare: l'autore è solo con la sua opera. Egli sta scrivendo per sé e per chi la leggerà, non vi è alcun committente, non vi è nessuna dedica: l'autore scrive per mettere in scena il reale nel suo effettivo compulsarsi, nel suo semplice accadere. E lo fa scegliendo il tempo presente, perché tangibile, perché è quello che egli stesso può esperire: «[...] Pensai di intraprendere la mia narrazione da Papa Innocenzo III e da Federico II Imperatore, che non sono di molto antecedenti ai miei tempi e a quelli dei miei progenitori [...]»⁴⁶³

⁴⁶² Ivi, p. 1.

⁴⁶³ CJW, p. 2.

Il cronista giustifica la sua scelta con il fatto che i due personaggi non sono lontani nel tempo e rientrano quindi nel suo bagaglio di conoscenze. Questa specificazione sembra fondamentale per chi si è proposto di narrare ciò che si è visto e sentito. Il lasso di tempo da cui Giovanni fa partire la propria storia rappresenta una vera e propria formula di periodizzazione. Egli vede evidentemente una continuità molto forte della sua epoca con il periodo federiciano. Non si tratta soltanto di una vocazione alla storia contemporanea, alla narrazione di una realtà esperita. Il gesto di tale professione è ben più complesso e profondo. Nel corso dell'opera sono molti gli strappi che permettono di connettere in maniera diretta l'autore con la narrazione dei fatti. Al di là delle affermazioni che precedono un nuovo racconto, come "vidi" o "udii", vi si presentano spazi narrativi che connettono il tempo dello scritto e quello narrato, tali che, come si è già detto, fungono, sì, da unica pista percorribile per ricostruire la vita dello storico, ma non solo, in quanto queste parti esplicano il modo stesso dell'autore di rendere la storia, in un continuo fluire tra passato, presente e futuro. Il tempo della cronaca non è prettamente contemporaneo, quanto piuttosto è "tempo presente". Nella narrazione storica s'intrecciano indissolubilmente verità tangibile e profezia, esperienza e fede. Un esempio di tale elaborazione cronologica lo ritroviamo nel momento in cui l'Autore introduce una figura ormai nota della storia francescana e che curiosamente rappresenta anche la sua fonte preferita: «Bertoldus, ordinis fratrum Minorum in Alania, egregius predicator»⁴⁶⁴. Il cronista sente l'esigenza di fare cenno al suo tempo proprio nel felice racconto e ricordo di questo sant'uomo, la cui memoria, egli afferma, è recentissima nei suoi tempi.

Ecco che già si delinea, dopo il diretto richiamo all'epoca di Innocenzo III e Federico II, un nuovo elemento che ci consente di ammirare il riverbero gioachimita nella sua opera. Giovanni fa infatti riferimento a un altro legame rappresentante del pensiero apocalittico di derivazione fiorentina, un personaggio la cui influenza fu probabilmente molto più forte di quella rappresentata dall'opera

⁴⁶⁴ Ivi, p. 18.

del Polono. Quel famoso predicatore, presentatoci da Salimbene come grande conoscitore di Gioacchino, nonché dotato di una parola miracolosa, che andava predicando la fine del mondo facendo tremare l'inerte auditorio è quello stesso Bertoldo che rappresenta per Giovanni una vera e propria vocazione alla storia. Egli è presentato come un uomo di straordinaria cultura che soleva predicare nei campi, all'aperto; quando giungeva in un luogo, la gente proveniente dai villaggi vicini si affollava per partecipare ai suoi sermoni; grazie alle sue prediche anche i peccatori più ostinati, dopo avergli confessato i misfatti, ritornavo sulla retta via. Bertoldo compiva il miracolo della narrazione. È quindi il racconto, orale, del francescano di Ratisbona che avvicina Giovanni al racconto storico. Probabilmente le sue prediche sono state l'avvio al senso della narrazione storica per il cronista di Winterthur, la spinta a quell'urgenza narrativa che pare sottesa a tutta l'opera, che non si evince soltanto nel suo gesto conservativo ma anche mostra i segni evidenti di un progetto più grande attraverso la storia. E qui notiamo tutta la forza d'impatto che la predicazione ha avuto sulla compilazione delle opere storiche. Giovanni procede, inoltre, nella stesura dell'opera secondo una tendenza associativa, talvolta consapevole e utilizzata a mo' di artificio retorico, talaltra del tutto spontanea. Il collegamento che unisce la figura di Bertoldo e quella del Cronista che tesse gli eventi è evidente:

Ipsa fuit lingue disertae, vite sanctae, magne litterature, sicut adhuc evidenter apparet et patet in diversis voluminibus ab eo compilatis sermonum, quos rusticanos appellari voluit. In suis predicationibus peccatores inveterati, obstinati ac sceleratissimi surrexerunt, aperte peccata sua confitentes et vitam turpem preteritam abdicantes veniamque postulantes et satisfactionem ac emendam dignam promittentes. Hic ab hominibus adhuc presenti tempore, scilicet anno Domini MCCCXL., superextantibus qui sepe suis sermonibus interfuerant, mihi et aliis hoc narrantibus, asseritur habuisse spiritum prophetie; nam multa et

diversa predixerat secundum relata eorum, que nostris sunt temporibus
adinpleta.⁴⁶⁵

Ricordando le parole del predicatore, Giovanni inserisce il suo tempo dichiarando adesso, nel presente, di rendersi conto di quante delle profezie di Bertoldo si siano avverate: l'eredità profetica è sempre storica. Il predicatore capace di veri e propri miracoli incarna quel meccanismo, analizzato in precedenza, attraverso il quale nell'universo francescano si legano indissolubilmente la predicazione, il miracolo e la profezia. Bertoldo seminò il verbo di Dio nell'*oppido* natale⁴⁶⁶, creando quell'*humus* culturale nel quale l'autore è nato e cresciuto, e che lo porterà a vestire gli abiti del minorita, poi quelli dello storico. Influenze letterarie ma non solo, la vita stessa dell'autore così come ce la presenta sembra essere segnata da subito da questa esigenza di comprensione e di astrazione della realtà. Se, da un lato, Bertoldo è, sicuramente, figura emblematica nella vita dell'autore, d'altro canto egli non ha potuto vivere di persona quest'esperienza, come invece accade per gran parte dell'opera, seppure ne tratti con vivo trasporto. L'esperienza di vita diventa quindi esperienza storica, come nel vivido resoconto che egli compie dell'incendio dei Wart nel 1309. L'evento deve aver turbato l'intera cittadina di Winterthur, la quale vide confluire in massa gli abitanti, atterriti e affascinati, accorsi a contemplare l'imponente scena. Tra la folla scorgiamo il piccolo Giovanni che narrerà l'evento trent'anni più tardi. È chiaro che questa visione deve averlo fortemente influenzato:

Nam dominum de Wart post fugam redeuntem et in via sibi proditum
deprehendit et arte custodie mancipavit. Cui cum obiceretur, quod

⁴⁶⁵ CJW, p. 19.

⁴⁶⁶ *Ibid.*: «Hic numquam in oppido de quo oriundus sum, dicto Winterthur, sito in pago nuncupato Thurgow, seminare verbum Dei voluit propter quoddam theloneum noluerunt intuitu divine pietatis et obnixa, ut ad eos divertere dignaretur, licet loca circumposita causa predicacionis ibidem faciente, sicut oppidum vocato Wil et oppidum nominatum Klingow et civitatem Thuregum nomine, sepius visitaret».

latrocinium et crimem lese maiestatis commiserit verum dominum suum occidendo, respondit: quod non dominum, sed malefactorem occiderit, qui manus sua cruentas miserit in dominum suum verum et proprium, regem Adolfum interimendo innocentem. Tandem tamen post istam temeritatem in ferventissimam penitenciam suorum scelerum deductus est; sed in ulcionem flagicii sui abusque iudicio ac sine sententia crurifragio et rotacione consumptus est. Rotatum vitam finivit, qui domini sui et benefactoris precipui turpiter vitam ademit. Unde verbum prophete in eo verificatum est dicentis: «Qui edebat panes meos, magnificavit super me subplantacionem»⁴⁶⁷. Tribus diebus vixit super rota, uxore sua ipso ignorante tam diu, ne ipsum in anime sue salute ibi agitanda inpediret, subter rota demorante. Non est in dubium quin acerbissime doloris gladius ipsa pertransierit. Castruum suum, quod habuit iuxta Winterthur, funditus destructum est; tota sua substantia ibi et alibi direpta est. Insuper castrum fratris sui cum suis⁴⁶⁸ pertinentiis amenissimis per incendium, quod oculis mei vidi, vastatum est.⁴⁶⁹

Siamo in un periodo tormentato per l'intera Europa. In Germania, terreno del racconto, vediamo confrontarsi diverse e spregiudicate forze in lotta: regni, papato, principi elettori, ducati e potentati locali si scontrano in complicati giochi di potere. Adolfo di Nassau era stato eletto nel 1292 grazie all'appoggio dei primati di Treviri e Colonia e soprattutto sulla base di promesse e concessioni che non verranno mantenute nei suoi sei anni di reggenza. Tale reggenza avrà fine nel 1298 proprio per via della sua politica spregiudicata, che interessò in particolare la Turingia, della quale non volle riconoscere l'appartenenza al principato ecclesiastico di Colonia, e che gli valse, quindi, l'accusa di violazione del *Landfrieden*. A lui venne contrapposto Alberto I, che salì al trono subito dopo aver

⁴⁶⁷ Ps. 40, 10.

⁴⁶⁸ Il Minnesänger Jacob von Wart, fratello appunto di Rudolf Von Wart (1274-1309), Signore di Falkstein nella Clus e di Multberg, presso Pfungen.

⁴⁶⁹ CJW, p. 52.

eliminato il suo avversario, dichiarato già politicamente destituito con la scomunica papale e spogliato della carica imperiale dagli Elettori per non aver adempiuto agli oneri presi nei confronti di coloro che lo avevano inizialmente appoggiato unicamente in virtù delle promesse. Lo scontro avvenne nel 1298 a Göllheim, la casata d'Asburgo sale al trono imperiale, ma Alberto I dopo dieci anni di regno verrà assassinato da una coalizione che inviò, quale esecutore materiale, il nipote del Re, Giovanni di Svevia. Tra il gruppo di congiuranti primeggia appunto Rudolf von Wart⁴⁷⁰. Da qui si mette in moto la vendetta di sangue di cui Giovanni di Winterthur è testimone; un anno dopo l'assassinio, i nobili in fuga ritornano nei loro domini. Ad aspettarli, il figlio di Re Alberto: «Lupoldus, in furore magno et severus ultor factus est sanguinis patris sui.»

Questi brevi cenni di storia servono a ricomporre il quadro della situazione narrata dal cronista, ma anche lo squarcio di quell'Europa che doveva fare i conti con esigenze popolari, spinte utopiche borghesi e crisi delle istituzioni. Baethgen a riguardo dei primi anni dell'autore ci informa: «La sua giovinezza cade in un periodo convulso, del quale contrastanti impressioni hanno segnato la fantasia del ragazzo e lasciato nella Cronaca una gran quantità di vivide tracce».⁴⁷¹ Il curatore concede così alla personalità del Francescano una propensione al racconto che lo caratterizza fin da fanciullo e ricollega, infatti, questa sentenza proprio all'episodio dello *Stammschloss* in fiamme, come a suggerirne un legame tra l'evento e la vocazione alla storia del Cronista.

⁴⁷⁰ Cfr. CJW, p. 47: «Hunc regem Albertum fama vicio avaracie nimis excessive irretitum testatur. Nam tantum lucris et rebus temporalibus inhyavit, quod castra, civitatis et oppida suorum consangwineorum sibi indebit usurpavit; quod causam ante tempus morti sue dedit. Unde factum est, cum regni gubernacula XI tenuisset, profectus est in oppidum dictum Brugg in argovia situm, et dum ante oppidum sive extras muros eius non longe patruelis suus dux Iohannes bona sibi ab eo ablata restitui amicabiliter postulasset et hoc duris verbis sibi facere denegasset et sua foret assereret, dux Iohannes ob hoc nimis iratus effectus cum quibusdam familie regis pocioribus, scilicet domino de Wart, domino de Eschilbach, domino de Balm et aliis partem suam foventibus in necem regis conspiravit et eum in loco memorato mox occidit». Da notare come anche in questo caso l'atto criminoso è posto in maniera direttamente conseguente all'avarizia di Re Alberto. Gli altri congiuranti erano Walter von Eschenbach e Rudolf von der Balm.

⁴⁷¹ CJW, p. XIX.

Pur trattandosi di un resoconto conciso, la drammaticità, resa attraverso la pietà dei toni con cui riporta lo sgomento dei protagonisti, è profonda. Egli si serve del Nuovo Testamento per esprimere la forza di questa costernazione. Eppure il Vangelo non è solo un ricorso da sacrificare all'espressività del racconto. Ciò che ha impressionato il fanciullo adesso si è fatto chiaro nella mente dell'uomo, lo spettacolo che – egli lo sottolinea – ha visto con i suoi stessi occhi, acquista adesso un senso che prima era nascosto dalla potenza della visione: il rogo diventa la punizione del peccatore! Può ben aggiungere, dunque, attraverso il diritto canonico: «Pena suos debet tenere autore nec est ulterius extendenda, quam delictum sit inexcédente repertum»⁴⁷². E ancora il passo biblico «Item iuxta verbum Ezechielis prophete: “Anima que peccaverit, ipsa morietur.”»⁴⁷³ L'evento storico ha definitivamente acquistato il suo senso, o piuttosto la sua anagogia⁴⁷⁴, una volta che l'uomo, il religioso, grazie all'esercizio della lettura sacra, ha connesso la sua valenza con il più profondo sussistere dell'agire umano. L'urgenza narrativa precede e accompagna il procedimento euristico. Tuttavia questo comprendere significa sicuramente interpretare la storia sulla base del verbo divino, cogliendone quindi le tracce; non deve essere considerato come la lettura dei segni astratti che governano il fluire storico ma è inteso, nella mente dell'autore, come il cogliere quei dati inconfutabili che hanno il loro fondamento nell'accadimento effettivo. Questi dati sono il perché dell'agire dei protagonisti.

Il cronista francescano può adesso intraprendere un'opera con la quale offrire quegli elementi, ascoltati o esperiti, che sono stati per lui una spinta alla scrittura storica, e attraverso questa offerta spiegare il senso di tanto agire umano. Il testo riporta queste semplici osservazioni in maniera evidente, l'autore in questo passo non sta semplicemente narrando un evento, egli ne sta palesando le più intime connessioni con il *sermo* biblico.

⁴⁷² L. 22 (*sancimus*), Cod. 9, 47.

⁴⁷³ Ez. 18,4.

⁴⁷⁴ Sull'argomento cfr. A. Varvaro, *Letterature Romanze nel Medioevo*, Bologna 1985, pp. 46 sgg.

A proposito della vedova von Wart, che piange il marito Rudolf, il quale «sine sententia crurifagio et rotacione consuptus est», l'autore scrive: «Non est in dubium, quin acerbissime doloris gladium ipsam pertransierit», riformulando il passo del Vangelo, dove si legge: «perché siano svelati i pensieri di molti cuori. E anche a te una spada trafiggerà l'anima.»⁴⁷⁵

Nella scrittura sacra Giovanni ha rinvenuto non solo le parole, ma i protagonisti della storia della sua infanzia. Egli non vi attinge come da una qualsiasi fonte o modello di virtù, ma come da una verità che si manifesta in quanto passato inconfutabile che ritorna. Proseguendo, infatti, mostrerà la giustificata efferatezza con la quale Leopoldo d'Asburgo porterà a compimento la sua vendetta, e che lo guiderà nella sua impresa da Winterthur fino a Strasburgo dove avrà fine la lunga scia di sangue offerto alla memoria del padre. Il racconto dettagliato e incalzante, nel quale si evince il gusto crudo del cronista, si concluderà con queste parole: «Ecce quam gloriose vindicavit mortem patris sui dux Lupoldus, laudabilissime autem in illis decapitatis! Unde adinplentum est in eis verbum Christi in ewangelio dicentis: "qui acceperit gladium, in gladio peribit"⁴⁷⁶ et verbus, sapientis dicentis: "in quo quis delinquit in hoc et punietur",»⁴⁷⁷

Leopoldo non ha vendicato il padre, ha vendicato un innocente. Egli non ha punito gli assassini e i congiuranti di Alberto I, egli ha punito il peccatore. L'autore non riporta solamente un evento al quale ha assistito, egli non lo spiega semplicemente, piuttosto ne giustifica l'accadimento: lo rivela.

Giovanni ritorna sulla storia dell'uccisione di Alberto I, alcune pagine⁴⁷⁸ dopo quelle del rogo dei von Wart. Siamo al punto della narrazione che vede gli eventi intorno al 1313, precisamente alla morte di Enrico VII di Lussemburgo⁴⁷⁹, e

⁴⁷⁵ Luc. 2,35.

⁴⁷⁶ Matt. 26, 52.

⁴⁷⁷ Sap. 11, 17.

⁴⁷⁸ CJW, p. 68.

⁴⁷⁹ Ivi, pp. 63-68.

dopo intere pagine di commossa invettiva nei confronti dell'assassino dell'imperatore e dell'empietà del clero a lui contemporaneo, Giovanni sente l'esigenza di ritornare agli eventi di cinque anni prima, dove afferma: «È noto per le cose già dette, che da re Rodolfo⁴⁸⁰ tutti i re della Germania, ossia gli imperatori, trovarono la morte o per spada o per veleno», immediatamente segue il presagio raccontato da un guerriero Svevo riguardante la morte di Alberto I, avvenuta poco dopo la visione. Il breve accenno a questo passo ci permette di comprendere, una volta di più, l'importanza dell'evento per l'autore. Giovanni non inserisce questo racconto nella coerente sequenza cronologica, ma solo dopo la morte violenta di un altro reggente. La struttura narrativa è di una lucidità impressionante! È chiaro che, ritornando sui fatti, egli sta cercando di rendere intellegibile gli eventi al pubblico, suggerendo così una lettura non accidentale del fatto storico che passa attraverso una serie di testimonianze, prima fra tutte quella dell'autore stesso, e che restituisce il tempo vivo del passato. Ancora una volta la narrazione si fa rivelazione.

Leopoldo d'Asburgo è personaggio caro a Giovanni di Winterthur. Nella sezione temporale dell'opera che riguarda l'austriaco si nota una certa propensione al racconto delle gesta di quest'ultimo. I suoi contorni sono tracciati in maniera più umana e accentuata rispetto, ad esempio, a quelli di suo fratello Federico. Ciò è spiegabile per due ordini di motivi, il primo dei quali è sicuramente dovuto al fatto che egli sia stato particolarmente vicino agli eventi che lo riguardano, l'altro sorge in quanto proprio l'impresa leopoldina contro Giovanni di Svevia e i congiuranti ha permesso all'autore di evidenziare un parallelo con le sacre scritture.

Alla morte di Enrico VII la già difficile situazione politica tedesca peggiora sensibilmente e con essa, ovviamente, anche quella del Sacro Romano Impero.

⁴⁸⁰ Rodolfo I o Rodolfo d'Asburgo (Limburg (Brsg), 1 maggio 1218 – Spira, 15 luglio 1291). Principe tedesco della Casa d'Asburgo, *Rex Romanorum*, conte d'Asburgo, Conte di Kyburg, langravio di Turgau e conte di Löwenstein.

Siamo in un momento critico per le sorti dei due grandi poteri secolari, periodo che, non a caso, vede l'alternarsi continuo di antipapi e antagonisti imperiali in cui, oltre agli scontri di potere dell'impero e della curia romana, alle continue rivendicazioni del trono imperiale e alle pressioni di clero e potentati locali, il territorio tedesco si trova a dover fronteggiare quelle che saranno le prime scintille di una ribellione che porterà alla nascita della Confederazione Elvetica. Già nel 1291 compare il primo giuramento di alleanza eterna, siglato dai Waldstätte di Uri, Svitto e Untervaldo riconosciuto da Rodolfo I e in seguito rinnovato sotto l'autorità di Enrico VII.

Il 1° Agosto le comunità montane di questi tre cantoni primitivi si riunirono sulle sponde del lago dei quattro cantoni stipulando il Patto federale del Grütli, il prototipo cioè di quella lega difensiva che costituirà il primo passo verso l'indipendenza della Svizzera. Il giuramento consisteva in una promessa di reciproco aiuto nel caso di attacco Austriaco, volta, appunto, a estromettere gli Asburgo dai propri territori. La battaglia di Morgarten⁴⁸¹ è il primo conflitto che mette alla prova tale unione. Il duca Leopoldo, già stretto in una delicatissima situazione politica che vedeva, come rivali in campo, il fratello Federico il Bello e suo cugino Luigi IV, intendeva consolidare la sua autorità sui territori appunto di Uri, Svitto, e Untervaldo preparando così un attacco, secondo una strategia molto efficace, che consisteva nell'aggredire il territorio stringendolo sui lati. La notte di S. Ottomaro, tra il 15 e il 16 novembre, le truppe austriache si concentrano con circa 10000 uomini sul passo di Morgarten, presso il lago Ägeri, dove ha luogo la battaglia. Nonostante la superiorità numerica e la migliore organizzazione delle truppe austriache, l'esercito di contadini e montanari svizzeri, armati di sassi, alabarde e quant'altro erano riusciti a raccogliere per prepararsi alla difesa, infligge al duca asburgico una pesantissima sconfitta.

Dopo la narrazione dei fatti, che vedono protagonisti Leopoldo e Federico d'Asburgo, durante la controversia con Ludovico il Bavaro che si concluderà solo

⁴⁸¹ CJW, pp. 78 sgg.

nel 1322, il 28 settembre a Muhldorf, decretando così la definitiva appartenenza del trono al futuro Luigi IV, Giovanni introduce la battaglia degli Asburgo nella Svizzera insorta al dominio austriaco. La sua posizione appare controversa: egli è riguardevole nei confronti dei regnanti e, come si è già detto, è anche simpatizzante del duca Leopoldo. Ma non può fare a meno di gioire della vittoria della nascente confederazione. Dopotutto il nostro autore sottende a tutta l'opera quest'ambiguità di fondo della sua appartenenza. Egli appare in effetti diviso tra la lotta contro le angherie dei potenti verso gli oppressi ed un fortissimo attaccamento al potere imperiale, tra appartenenza al regno teutonico e alla piccola cittadina di Winterthur.

Da un lato egli presenta come giustificato lo sdegno di Leopoldo nei confronti dei cittadini di Schwyz, dall'altro il commosso racconto della preparazione alla difesa e del modo eroico di affrontare la battaglia dei suoi concittadini, rende giustizia ai vincitori. Il tono della narrazione è incalzante, egli presenta il preludio alla guerra e il conflitto stesso con immagini vivide e, con una certa partecipazione, riferisce, infatti, che «ibi non erat pugna, sed tantum propter causam pretactam populi ducis Lupoldi montanis illis quasi mactacio gregis ducti ad victimam» o, ancora, racconta come il lago diventasse l'unica fonte di salvezza, poiché il terrore che prendeva i militari dopo aver visto la cruenza dei montanari svizzeri, era tale che «magis volentes se in profundum aque dimergere quam in manus hostis tam terribilium incidere.» La partecipazione dello Storico a quell'evento è evidente:

De oppido vero Winterthur nullus periit, nisi unus civis, qui se ab aliis sequestravit et se in malum sui nobilibus associavit; ceteri omnes sani corpore salvis suis rebus ad propria redierunt. Inter quos dux Lupoldus reversus tamquam semimortuus apparuit nimia pre tristitia. Quod oculis

meis conspexi, quia tunc scholaris existens cum aliis longe scholaribus
patri meo ante portam cum gaudio non modico occurebam.⁴⁸²

Il passo è cruciale riguardo alla vita dell'autore: da qui, infatti, si dipanano tutte le ipotesi sulla cronologia della sua esistenza. Giovanni ci permette di sapere che nel 1315 egli era uno scolaro a Winterthur, giustificando quindi la sua nascita intorno ai primi anni del 1300. Molto di più il passo dice sulla vocazione storica dell'autore: un altro evento giovanile, infatti, ha determinato l'interesse al racconto del Cronista. La libertà concessa ai prigionieri di guerra permette a Giovanni di riabbracciare il padre, reduce dalla battaglia assieme ad altri suoi concittadini. La narrazione, semplicissima nella struttura, è quanto mai drammatica: egli riporta l'esito felice della dura lotta, soprattutto per la sua città. Ci dice che tra i cittadini di Winterthur non ne morì che uno solo; tutti gli altri, invece, fecero ritorno, *sani corpore et salvos*, alle famiglie felici. Tra questi, suo padre, riguardo al quale egli ci trasmette, con una semplicissima frase, il suo *gaudio non modico* nello scorgere il genitore fuori dalle porte della cittadina e nel suo correr gli in contro. Tuttavia in questo ritorno alla quiete, tra l'immagine del paese in festa e quella del giovane scolaro che ritrova il padre reduce, scorgiamo l'inquietante figura del duca Leopoldo che appare *semimortus*, ma non per le ferite riportate: il suo *wultus lugubris et turbulentus* è tale per la perdita di tutto il suo esercito, per aver visto falcidiati i suoi virtuosi e robusti cavalieri, dei quali nessuno farà ritorno alle proprie città. I particolari, assai vivi, che riporta nel resoconto della battaglia lasciano presupporre che il padre gli abbia raccontato quelle scene, vissute in prima persona. Il *background* del cronista appare così denso di momenti significativi e intensi, che permettono il delinearsi della figura di uno storico che, se sacrifica talvolta la precisione del resoconto, lo fa sempre in vista del racconto.

Al riguardo, si evince una certa preoccupazione dello stesso autore nei confronti dell'esattezza delle sue notizie, ma essa passa in secondo piano rispetto

⁴⁸² Ivi, p. 80.

alla veridicità dell'esperienza. Un'esperienza che passa anche attraverso l'appartenenza all'ordine francescano e soprattutto la vicinanza a certi ambienti estremi.

Quando esattamente Giovanni di Winterthur entra a far parte dell'*ordo* minorita non è dato conoscerlo. Ovviamente tutta l'opera è fortemente influenzata da quest'appartenenza ma egli non lascia alcuna traccia precisa riguardo all'evento. Probabilmente, così ha postulato Baethgen⁴⁸³, egli fu offerto sin da piccolo ai francescani di Winterthur, ed è lì che studia, visto che si dichiara scolaro ai tempi della battaglia di Morgarten, intorno al 1317, invece è presumibile che egli abbia avuto accesso al noviziato⁴⁸⁴. Tuttavia, nel 1328 egli si ritrova nel convento dei minoriti di Basilea⁴⁸⁵, dove attesta la sua presenza sul duro sfondo della pestilenza che colpisce la Germania sud-occidentale di quegli anni, di cui fa un resoconto ricco di dettagli e pervaso da una commozione che ne suggerisce la partecipazione diretta.⁴⁸⁶

La precisione, i particolari, la partecipazione emotiva, la scelta di situazioni di vita quotidiana, si dimostrano tutti utili strumenti che garantiscono la presenza dell'autore nell'evento narrato. Un vivido resoconto, simile a quello della peste che colpì Basilea, tale cioè che renda percorribile la pista per giungere all'autore, è quello che riguarda Schaffausen. Sappiamo che l'autore vi si trovava negli anni '30 proprio grazie al racconto preciso e dettagliato che ne fa per gli avvenimenti relativi a quella porzione spazio-temporale. A Schaffausaen si assiste, sullo sfondo

⁴⁸³ CJW, p. XXI.

⁴⁸⁴ *Ibid.*

⁴⁸⁵ *Ibid.*

⁴⁸⁶ CJW, p. 115: «Citra annos Domini MCCCXXVIII Iohanne papa ecclesia presidente anno quo imperator Ludowicus secundo in Ytalia demorabatur, pestilencia ingens in Germania orta tam excessive seviebat in populo tempore quadragesimali, quod quandoque una die in civitatis Balisiensi, ubi tunc praesens eram, L funera reperta fuerant tumulanda. In Winterthur autem, unde nativitatis originem traxi, et in multis aliis locis clerus non suffecit populo in exhibicione seu ministracione sacramentorum ecclesiasticorum. Nam multi tamen repentina morte decesserunt, quod a prespiteris ad hoc magno conatu paratis confissionis absolucionis, eucarestie, estreme unctionis remedio assequi non valebant, facere in amministracione sacramentorum morte subitanea et improvisa sublatis sunt».

di una cittadina sgomenta, ad una serie di episodi cruenti, quali delitti passionali, crimini di ogni sorta, carestie, incidenti, liti. La sua presenza si attesta con certezza per tutto il corso del 1339: non a caso la maggior parte degli eventi narrati riguarda appunto quell'anno⁴⁸⁷. Ma ad un certo punto della narrazione, l'Autore sente di dover ritornare indietro e inserisce un fatto accaduto in quella stessa zona nel 1335: i cadaveri di tre uomini⁴⁸⁸ sono stati rinvenuti nel lago della cittadina. Giovanni racconta con orrore e forte partecipazione il ritrovamento dei corpi estratti dalle acque. È bene tener presente che egli, al momento del fatto, non aveva ancora iniziato la sua opera e appare evidente che l'evento, non solo deve averlo colpito, ma pare avergli scatenato durante, la trascrizione di esso una sorta di epifania. ⁴⁸⁹ Nelle pagine precedenti egli ha trattato degli eventi che riguardavano Sciaffusa intorno al 1339, e solo dopo questi, la disgrazia di quattro anni prima sorge alla sua memoria. Siamo così in grado di proporre a favore della tappa di Schaffausen un soggiorno più lungo, durato almeno cinque anni. Tuttavia è ugualmente interessante notare, ancora una volta, come l'autore intende l'opera storica. Il racconto e il ricordo sono completamente intrecciati: il tempo della scrittura è sempre assolutamente presente. Egli può operare dei salti di anni nel suo resoconto, può sconvolgere lo stile annalistico, connettendo contemporaneità e passato, non solo in virtù di una ricerca di verità, bensì anche, e soprattutto, in ragione di una peculiare tendenza associativa nello stile narrativo, che, del resto, è essa stessa espressione di verità. Verità intesa come *aletheia*, rivelazione, testimonianza che non può essere disgiunta dall'esperienza e dalla commemorazione e che quindi non può mai essere se non anche verità soggettiva, punto di vista inserito in un qui e ora storico, in un contesto spazio-temporale che non può prescindere dall'io narrativo.

⁴⁸⁷ Cfr. CJW, p. XXI.

⁴⁸⁸ Le vittime erano Eberlin Frisch, Eberhard Scwanger e suo fratello. Cfr. CJW, p. 153, nota 4.

⁴⁸⁹ CJW, p. 153: «Preterea annis paucis elapsis ante ea, que immediate dixi, parcium civitatis sepedicte a tempore, quo non extat memoria, venenum diu ante sopitum et quasi extinctum revixit et in medium eripuit se manifestans per larga et enormem effusionem sui. Tres enim viri de altera parte ad advers occisi sunt, duo frates in agro extra civitatem de vinea redeuntes, tercius vero Constancie eadem die interfectus est».

Le coordinate del suo lavoro devono essere tracciate a partire da tre punti fondamentali: veridicità del racconto, finalità e sovrasenso, perché attraverso di esse è evidente come lo spirito del gioachimismo abbia potuto insidiarsi nella cultura francescana e giungere fino a Giovanni. L'autore è interessato a mantenere un riscontro effettivo dell'attendibilità di ciò che scrive, giacché utile al lettore al fine di riconoscere, nel fluire degli eventi, una più imponente e solida struttura. La Cronaca, infatti, è opera storica che intreccia più elementi su più livelli. Essa, pur definendosi Cronaca, intesa come racconto sistematizzato in ordine cronologico, reca le tracce di differenti strutture della narrazione storica. Racchiude in sé, infatti, i tratti della propaganda e dei memoriali, della biografia e del racconto esemplare o leggendario. Il motore della narrazione è la *curiositas*. Il suo scopo è piuttosto l'*exemplum*. La scrittura procede "orizzontalmente", e con disinvoltura, tra il senso del tempo e quello dello spazio.

In ogni caso, la cura che egli pone nei riguardi della cronologia del suo lavoro non è da sottovalutare; e di questo abbiamo tracce consistenti desunte dal suo modo di organizzare il lavoro. La sua imprecisione è piuttosto dovuta proprio ad una eccessiva attenzione, da parte dell'autore, nel mantenere costante il rapporto tra veridicità della testimonianza ed esattezza cronologica.

Si nota un certo imbarazzo, quando egli non è sicuro della precisione di un evento riportato: ad esempio, il racconto accorato dell'intera cristianità che si prepara a soccorrere con i suoi guerrieri la vittoriosa crociata di Alfonso XI, che porterà alla conquista di Granata e a quella di Algeciras⁴⁹⁰, di poco successiva, è ovviamente delicato per il nostro Autore. Egli cerca di riportare l'evento nella maniera più dettagliata possibile⁴⁹¹. Chiaramente è suo interesse restituire con esattezza alla memoria quelli che furono i buoni cristiani sacrificatisi all'impresa:

⁴⁹⁰ CJW, p. 210.

⁴⁹¹ CJW, p. 221.

Dum ad istam expeditionem peragendam cum ceteris christicolis comes de Hollandia, frater imperatricis in iter arripisset, in itinere aggressu a quodam principe a cepto itinere revocatus fuit. Falso enim, ut fertur, applausu regnum alemanie sibi pollicebat. Dicebat enim, quod eligendus in brevi et erigendus esse regem Alemanie, si dimisso itineris aggressu ad propria remare.⁴⁹²

Tuttavia, una decina di pagine più oltre, l'autore si corregge:

Item eodem anno ciciter festum sancti Galli, quod supra dubitative, nunc autem certificatus dico, comes Hangowie seu Hollandie cum D viris sive CCC galeis Ierosolimam profectus est.⁴⁹³

Nonostante questa evidente disorganizzazione, la scrupolosità dell'Autore, si evince ancora nel momento in cui la narrazione tratta degli eventi del 1344. Qui egli chiede di ritornare ai fatti di circa venti anni prima, rendendosi conto di aver ommesso particolari importanti, e inserisce quindi un intero brano desunto dalla cronaca di Orderico da Pordenone:

Premissis aliqua ordine retrogrado tunc suis temporibus scribendis debitis mihi incognita, nunc autem mihi nota et occurrencia subiungam. Paucis quasi annis evolutis ante precedencia, forte circuite anno domini MCCCXXX.⁴⁹⁴

Gli stralci dell'opera del cronista italiano sono intervallati da frasi del Cronista svizzero in maniera tale da renderli omogenei nel racconto. L'intera

⁴⁹² CJW, p. 211.

⁴⁹³ Ivi, p.220

⁴⁹⁴ Ivi, p. 230.

pagina tratta di eventi che riguardarono i minoriti. È chiaro, dunque, che l'autore non può trascurarli in alcun modo e, non potendo più inserirli nel loro contesto originario, chiede ancora una volta al lettore di essere indulgente e di accompagnarlo in questo *flashback* narrativo.

L'opera ha un senso particolare dello spazio: si potrebbe affermare che se il tempo dell'opera è sempre presente, lo spazio, invece, è così fortemente intrecciato al tempo da risultare "contemporaneo". Esso interessa le immediate circostanze dell'autore, che non sono quindi soltanto geografiche, quanto piuttosto tematiche. Sappiamo che per tutto il corso degli anni '40 egli si trova sullo sfondo del paesaggio che circonda il lago di Costanza. Per almeno tre quarti dell'opera, si concentra in particolare sulla zona di Lindau.

Anche qui il criterio seguito per attestare la sua presenza a Basilea e a Schaffausen è quello del racconto minuzioso. Egli fa di questo territorio un resoconto molto dettagliato, riportando notizie riguardanti gli eventi più disparati, dalla storia politica alle più semplici notazioni paesaggistiche: desertificazioni, incendi, buone o cattive annate di vino, inondazioni, *mirabilia*, intervallano lo sfondo generale della situazione europea. Il modo stesso in cui egli descrive gli eventi lascia presupporre la sua presenza in questi luoghi. È quindi possibile ipotizzare la sua appartenenza al *conventus lindaugense*.

La sua, tuttavia, non è una presenza fissa: egli viaggia per tutto il corso degli anni '40 intorno al territorio lacustre. Possiamo seguirlo nei suoi spostamenti tramite il suo racconto che, soprattutto nelle ultime pagine, diventa piuttosto un resoconto, simile quasi a un moderno *reportage*. L'autore sembra infatti completamente immerso nel senso storico della sua opera; egli si muove continuamente da un posto all'altro a caccia di notizie.

Ovviamente un grosso ruolo gioca, in questa sua disposizione, l'appartenenza all'*ordo*. Bisogna tener presente che i francescani, in quanto ordine mendicante e soprattutto in ragione della stessa organizzazione, tendevano a

rompere la verticalità e l'immobilismo del clero e della regola monastica tradizionale. Essi prediligono infatti gli spostamenti, secondo un richiamo al modello evangelico; le loro prediche tendono a rompere lo spazio chiuso della *ecclesia*, rinnovandone invece il senso originario di abbraccio ecumenico tra i fedeli. Giovanni reca un modello di storia itinerante ed è supportato nella composizione dell'opera dai fratelli, e dalla loro linea politico-religiosa:

Da Minorita egli era continuamente in viaggio, ed entrava in contatto con molte persone. I francescani mantenevano un'ottima rete di informazioni. Essi miravano ad esautorare il ruolo dei giullari e a vincere le masse, per questo mostrarono più interesse nei confronti dei fatti evidenti che per gli affari di politica generale. L'uomo comune diventa così al contempo oggetto e soggetto della scrittura storica. Sotto questo punto di vista egli segue i predicatori dell'ordine e l'agiografia. In primis la belletteristica dei monaci con il suo apparato mitico. Giovanni di Winterthur reca [nella sua opera] la storia dell'Ordine, l'autobiografia, gli annali paesaggistici e la cronaca mondiale.⁴⁹⁵

Ancora su questo tema Baethgen si stupisce riguardo alla rapidità delle informazioni che giungono da un convento all'altro⁴⁹⁶, e che l'autore tende poi a verificare di persona. Il tessuto connettivo minorita risultava essere molto efficace, anche per quanto riguarda spazi geografici ben più vasti del semplice contesto europeo. La tensione tra la geografia di ampi orizzonti e i particolarismi locali è un'altra componente essenziale della Cronaca: sono molte le notizie che

⁴⁹⁵ R. Feller, E. Bonjour, *op. cit.*, p. 87: «Als Minorit kam er mancherorts umher und mit vielen Leuten zusammen, was seinen Blick weitete. Die Franziskaner unterhielten einen guten Nachrichtendienst im Orden. Sie wollten die Spielleute verdrängen und die Massen gewinnen, daher interessierten sie sich mehr für Handgreifliches als für Staatsgeheimnisse. Der gemeine Mann wird Subjekt und Objekt der Geschichtsschreibung. Unter diesem Gesichtspunkt erfolgt die Ordensprediger, Heiligengeschichten, moralische Exempel. Zur Hauptsache ist es Mönchsbelletristik mit ihrem Wunderapparat. Johannes von Winterthur bringt Ordensgeschichte, Autobiographie, Landschaftsannalistik und Weltchronik».

⁴⁹⁶ CJW, p. XXII.

riguardano l'evangelizzazione dei territori pagani e il martirio dei fraticelli. Questa aneddotica esotica rompe lo spazio centroeuropeo e solleva la Cronaca dal suo orizzonte limitato, rendendo a pieno il senso medievale di una *Cristianitas* contrapposta al resto del mondo.

Per Giovanni questo tema è importantissimo e lo testimonia la notevole cura che egli ripone nel narrare questi avvenimenti ultraeuropei come nel già citato caso dell'inserimento nella sua opera degli estratti dalla cronaca di Orderico da Pordenone, che riguardano proprio la missione francescana in Oriente⁴⁹⁷.

L'universo minorita connette lo spazio dell'opera. L'autore, pur di inserire i fatti raccontati da Orderico su Tana (presso l'odierna Bombay), sconvolge l'ordine cronologico di circa venti anni. Ancora una volta è necessario richiamare all'attenzione di chi giudica la sua un'opera disordinata, quanto invece egli tenda ad esaurire le notizie a disposizione, recando così una verità soggettiva piuttosto che una consolidata e comoda certezza.

Giovanni tuttavia, laddove ha potuto, ha sempre cercato di verificare personalmente gli avvenimenti di cui correva notizia. Proprio grazie a questa tendenza Baethgen spiega anche il motivo per il quale il suo manoscritto sia giunto fino a Zurigo e non sia piuttosto rimasto nella regione intorno al Lago di Costanza dove l'autore si trovava al momento della stesura⁴⁹⁸. Sulla base, cioè, della notizia intorno alla *puella* di Mellingen⁴⁹⁹, con la quale l'opera misticamente si chiude, Baethgen ipotizza che, proprio per verificare l'accaduto, l'autore si sposta sul luogo, che si trova, appunto, presso Zurigo, e dove probabilmente muore, lasciando alla città l'eredità della sua opera. In questa approfondita ricerca

⁴⁹⁷ CJW, p. 230.

⁴⁹⁸ CJW, p. XXIII: «Die Geschichte mit der die Chronik in ihrer vorliegenden Gestalt abschließt, ist freilich wiederum in einer anderen Gegend in Mellingen im Argau, lokalisiert, aber bei seiner schon festgestellten dauerenden Verbindung mit den Landschaften südlich des See konnte Johann sie wohl auch in Lindau von den Mitbrüdern, die das merkwürdige Mädchen gesehen haben wollten, erfahren für das spätere Auftauchen des original Manuskript in Zürich würde die Annahme eines dortigen Aufenthaltes in dieser letzte Zeit allerdings eine leuchtende Erklärung bieten».

⁴⁹⁹ CJW, p. 282.

sull'autore volta a chiarire innanzitutto la sua identità si può iniziare a rivolgere per lui la stessa domanda imposta già con Salimbene.

Cosa spinge l'autore al gesto conservativo della memoria storica? Il carattere di urgenza narrativa che lo porta a stendere diligentemente quella complessità del reale definita nell'introduzione come «quod michi occurrerunt» è sentita dal Cronista come un compito, che viene adeguatamente adempiuto nel gesto immediato della narrazione, senza la tendenziosa mediazione dell'artificio. Tale compito è, in fondo, connesso con il messaggio che egli stesso porta in quanto minorita.

Prego tutti i fratelli di imparare il tenore e il senso di ciò che è stato scritto in questa vita per la salvezza della nostra anima e di riportarlo spesso alla loro memoria. E prego Dio che Egli stesso, che è onnipotente, uno e trino, benedica tutti gli insegnanti, gli studenti, i possessori, i commemoratori, e i lavoratori.⁵⁰⁰

Questo l'invito che, circa cento anni prima, Francesco d'Assisi rivolgeva ai fedeli. Ma se nel secolo precedente l'identità storico-politica si era andata a costituire grazie alle profezie gioachimite e in particolare nell'antagonismo della figura Federiciana come a distanza di tempo, un minorita, tedesco, poteva sentire la posizione del proprio ordine in relazione al vecchio antagonismo delle due imponenti istituzioni medievali?

⁵⁰⁰ Francesco d'Assisi, *Regula non bullata*, cit. in J. Le Goff, *Francesco d'Assisi*, Roma-Bari 2000, p. 130: «Rogo omnes fratres, ut addiscant tenorem et sensum eorum quae in ista vita ad salvationem animae nostrae scripta sunt et ista frequenter ad memoriam reducant. Et exoro Deum, ut ipse, qui est omnipotens, trinus et unus, benedicat omnes docentes, discentes, habentes, recordantes et operantes».

2.2 Tra papato e impero: Attesa della pace e incertezza del presente.

Il racconto della Cronaca parte dunque volutamente da quel tempo non troppo distante dal suo presente, ed ha come protagonisti Innocenzo III e Federico II. La scelta dell'autore di lanciare la sua narrazione con queste due importantissime figure del XIII secolo così legate, come si è visto, alla storia del gioachimismo indica in qualche modo un'idea di continuità, o meglio, una pretesa continuità elaborata più che da un punto di vista storico, sotto il profilo ideologico.

«Innocencius tercius fuit vir eruditus valde et plurimum eloquens, sedit annos XXII»⁵⁰¹. Questo, dunque, il dovuto esordio della Cronaca, dove, nonostante l'attestazione di stima, scarse sono le parole che il cronista spende su questo personaggio. Segue immediatamente, nella narrazione, l'elenco dei fatti compiuti sotto il suo pontificato, tra cui quello del grande concilio lateranense del 1215, dal quale si avvierà il processo della creazione degli ordini mendicanti e, quindi, l'*ordo* d'appartenenza del nostro autore. Anche se la narrazione è scarna, a questo punto dei fatti, sorprendentemente priva di partecipazione è chiaro che Giovanni sente come fondamentali le lotte tra il potere ecclesiastico e quello imperiale. Queste, infatti, rappresentano uno dei primi ostacoli al raggiungimento di quella religiosità viva, contraria alle continue ingerenze del clero nella sfera secolare. In quello slittare continuo tra rinascita e senso della fine, la corruzione del clero spinge sempre più verso quest'ultimo, e solo il liberarsi da questa ingiusta e pesante macchia della spiritualità, potrà contribuire a fare dell'apocalisse un risveglio.

La politica di Lotario dei Segni poteva ancora dopo oltre un secolo rappresentare l'inizio di questo risveglio, a maggior ragione se si tiene presente il peso che egli ebbe nella nascita degli ordini. Giovanni, scegliendo come inizio

⁵⁰¹ CJW, p. 2.

della sua opera il pontificato di Innocenzo III, ci suggerisce il tracciato di una nuova esperienza storica che riguarda propriamente l'ampliamento della gerarchia ecclesiastica. Egli delinea i margini ideali scelti come partenza per garantire una piena intelligibilità del contesto storico intorno al quale verte maggiormente il suo interesse. All'interno di tali margini la casata Sveva gioca un ruolo fondamentale.

Federico II, infatti, suscita, come la maggior parte degli imperiali, la simpatia del nostro Autore. Egli non rinuncia a tutta l'aneddotica di parte, avversa al *Puer Apuliae*. Ciò nonostante il suo modo di tratteggiare i lineamenti dell'imperatore sono quanto mai singolari. Giovanni utilizza una vera e propria strategia a riguardo di Federico, giocata sul detto e non detto. Egli riesce a fare dell'imperatore un vincitore, se non altro morale, rispetto alle ingerenze del papato, pur non ritrattando apertamente quell'ampia letteratura di parte Guelfa che ne depreca la correttezza e contro il quale aveva sollevato suggestive maldicenze. Anzi egli la utilizza proprio in una funzione positiva rispetto all'imperatore, rivelando in tal modo le sue doti critiche. Giovanni non può ignorare una tale tradizione, anche per un suo gusto personale che tende all'aneddotica. Tuttavia sottende alla formula imparziale della scrittura storica una propaganda sottile. Il cronista raccoglie tutte le famose motivazioni, già notate attraverso l'opera di Salimbene a favore della condanna dello Svevo: il commovente sdegno del papa nei confronti del figlio degenerare che deturpa la madre Chiesa, quella stessa che in seno lo aveva accolto e nutrito, l'efferatezza con la quale l'imperatore commetteva feroci assassinii e le prigionie di quel clero a cui voleva sottrarre i beni. A chiusura di questo elenco, per il quale Giovanni si serve anche di alcune cronache del XIII secolo⁵⁰², egli riferisce riporta, in un resoconto tanto imparziale da destare sospetto, i fatti sanciti dal concilio di Lione, senza commenti, senza esempi⁵⁰³. Il suo mestiere è solo quello di darne resoconto, e lo

⁵⁰² Cfr. *ivi*, pp. 4 sgg.

⁵⁰³ *Ivi*, pp. 6 sg.: «Preterea coniunctus amicicia detestabili Sarracenorum nuncios et munera eis pluries destinavit; ritus eorum amplectens illos cottidie obsequiis secum tenuit; existens quoque

conclude dicendo: «Papa Innocenzo III promulgò queste cose contro di lui nel decreto del concilio lionese.» Nessuna dichiarazione di vero o falso, il papa proclama l'imperatore indegno del seggio imperiale. Il cronista, dal canto suo, è ben lungi dal farlo. Se leggere questo estratto come una dichiarazione di schieramento del cronista verso il reggente svevo può sembrare tendenziosa, bisogna non sottovalutare alcuni fattori.

Innanzitutto, Giovanni, in tutto il corso della trattazione, non mostra mai timore o avarizia nell'esprimere le sue personali valutazioni, tutt'altro. La sua posizione a riguardo dei potenti è libera. Egli non fa altro che seguire il carattere spontaneo dei suoi giudizi e in virtù di ciò si dichiara sempre apertamente nei confronti dei protagonisti della sua epoca. L'eccezione di Giovanni di Winterthur sta anche nella sua libertà politica, per la quale egli può narrare la storia seguendo esclusivamente i dettami della sua fede sincera. Di certo la libertà dell'autore non significa imparzialità nella relazione dei fatti, anzi, egli è sempre molto coinvolto negli avvenimenti. In quanto tale, lo ripetiamo, stravolge quella che si definisce come verità oggettiva a favore di una realtà soggettiva. Ma questa sua libertà lo porta fuori dal gioco del compiacimento dei potenti, egli espone, dunque, le sue valutazioni senza riguardevoli forzature.

Un ulteriore esempio a soccorso di tale analisi sulla posizione dell'autore nei confronti dell'imperatore, la ritroviamo poche pagine dopo quelle del concilio di Lione, laddove la narrazione si fa più vivace rispetto all'iniziale costrizione della scrittura. Una costrizione dovuta anche al rispetto da parte del cronista del legame stretto tra il passato e le cronache dell'epoca alle quali deve

ipse in partibus transmarinis, facta compositione quadam cum soldano, Machmeti nomen in tempore Ierosolymis diebus et noctibus proclamari permisit. Bachario regi scismatico, inimico Dei et ecclesie sollempniter excommunicato filia suam tradidit in uxorem; ducem Bawarie fecit occidi per Assasinos; nulla hospitalia nec Clastra nec ecclesias construxit, sed destruxit; religiosas personas iugiter attrivit; manum sicut decet principem, ad pauperes non extendit; possessiones Romane ecclesie sibi subiugavit, scilicet marchiam Anchonetanam, ducatum Spoletanum, Beneventum, civitatem nobilem in Appulia, cuius archiepiscopus habet sub se XXIV suffraganeos, diruit et preoccupavit et preter alia civitates Tuscie. Hec de eo promulgavit Innocencius papa in decreto concilii Lungdunensis».

necessariamente rifarsi al fine di riportare i fatti, e che lo induce a privarsi della propria autonomia, nonché ad appiattare la foggia narrativa. In queste pagine il Cronista, secondo quello che a distanza del tempo sembra essere diventato un vero e proprio schema narrativo minorita, introduce un nucleo importante sull'aneddotica federiciana⁵⁰⁴. Come il passo che tratta di un monaco, che contestato in pubblico lo Svevo, scampa alla morte grazie al motto di spirito del fiero imperatore, che lo grazia non per bontà ma per non voler essere l'artefice del martirio anelato dal religioso. Come precisa Baethgen⁵⁰⁵, la tradizione di questo aneddoto è di parte antifedericiana. Lo stesso racconto infatti aveva come protagonisti un Minorita e un Musulmano. La frase finale che chiude l'aneddoto, resa in discorso diretto dallo Staufen, evidenzia l'assenza di riguardo verso il sacrificio cattolico, che mai potrebbe essere stata pensata da un buon cristiano. Eppure, questo racconto, sebbene derivi dallo *humus* culturale immediatamente successivo alla scomunica papale, è reso dall'autore in maniera tale da non gettare l'imperatore sotto una cattiva luce. Immediatamente prima dell'*erstrebten Martyrium*, l'autore riporta una serie di piccoli aneddoti che mostrano, se non la magnanimità, quanto meno il buon senso dello Svevo o la capacità di non abusare del suo potere. Così, il passo che precede quello qui riportato mostra il perdono di un conte, presso il quale Federico era in visita, sospettato di aver tentato di

⁵⁰⁴ Ivi, p. 11: «Insuper fertur de eo, quod, dum esset a sede apostolica mucrone anathematis percussus propter suam contumaciam et rebellionem, et cunctus clerus tam secularis quam religiosus artatus per summum ponteficem ad pronunciandum hoc districte teneretur, et medio tempore contingeret eum cum mangno commitatu quandam ut puto Swevie civitatem ingredi et ab universo populo ibidem sibi obviam procedente sollempniter esse susceptum, quidam de fratribus Minoribus, zelo fidei animatus et anhelans martyrii palmam attingere, sibi eciam iuxta portam introeundam occursu dedit et spiritu Dei fortiter super eum irruente coram tota multitudine habenas equi imperatoris apprehendes ipsum figere gressum coegit et aperta voce erecto vultu ipsum hereticum proclamavit. Quod dum sui satellites eum occidendo vel ad minus fustigando vindicare vellent, ab ipso cesare cohibiti sunt et refrenati; dicebat enim: "Iste per me vellet martirizari, set certe per me suum propositum ferventissimum nullatenus assequetur"; et sic permissus est illesus abire».

⁵⁰⁵ *Ibid.*, n. 2: «Eine ähnliche Verteilung eines von einem Minoriten erstrebten Martyrium durch einen Moslem gegen Ende der Chronik. Diese Geschichte von Friedrich II fließt aus ganz anderer Tradition als die Kaiserfreundliche von dem Verrat des Papstes oben S. 7, die aus der Stimmung der Zeit der ersten Exkommunikation stammt; nämlich aus der Tradition der Franziskaner, die zusammen mit den Dominikanern bekanntlich die Hauptstütze des Papsttums im Kampfe mit dem Stauffer waren».

avvelenare l'imperatore con un enorme rospo, caduto nelle pietanze, e al quale egli, addirittura, dona una terra in virtù della sua, ritrovata, buona fede⁵⁰⁶. La scelta di porre un passo così leggero e divertente, come questo del *bufo* e del conte, poco prima di quello del martirio, sottrae a quest'ultimo l'aspetto negativo. Il brano acquista un senso che si allontana dalla tradizione da cui deriva, poiché l'associazione tra perdono e ricompensa e l'evitata punizione, pone l'accento più sul gesto che frena il ricorso alle armi, che sul sagace motto di spirito, benché sfrontato, nei confronti di quella religiosità che, in quanto imperatore, ha giurato di difendere. Si accentua, così, nel grande antagonista papale la sua brillante intelligenza e il suo carisma e non il germe maligno dello scandaloso atteggiamento, tutt'altro che riguardevole, nei confronti della madre Chiesa e dei suoi rappresentanti. Soprattutto si evidenzia il fatto che Federico II era divenuto un irresistibile personaggio letterario.

La libertà, dunque, con la quale egli si rapporta al materiale storico, lo porta ad introdurre dei falsi, o piuttosto degli errori, talvolta fortemente persuasivi, che con le loro tracce compongono una preziosa pista da seguire ai fini dell'indagine storiografica. In riferimento a Federico II l'autore riporta un ulteriore aneddoto, durante la trattazione dei fatti del 1229, anche qui ritornando indietro di circa venti anni. Tale aneddoto riguarda la crociata e in particolare i rapporti tra gli ordini cavallereschi che vi parteciparono. Questi nonostante l'impresa grandiosa della conquista delle terre del sultano, da vincitori materiali si trasformano in vinti

⁵⁰⁶ CJW, p. 10-11: «Cui dum postea in quodam pomerio reverenciam decentem exhibuisset, et imperator cum omnibus ibi cooperantibus et cohabitantibus illic deliciis, solaciis et gaudiis operam daret, cibus preciosus optimo vino repletum cum salvia, ex incuria et negligencia non coopertum, locatum in gramine bufo grandis subentravit. Quem dum predictus comes nescius de hoc imperatori porrexisset et cibus applicuisset, bufo ore distorto et aperto contra ipsum caput erexit. De quo nimis perterritus de intoxicacione comitem suspectum habuit; quod cernens comes totus stupefactus in argumentum sue innocencie buffonem illico discernebat et coxam unam eius mittens in os suum commedit. Quem dum imperator illesum in hoc pertransire conspiceret, eum inculpabilem et alieno a crimine recognoscens sibi pro suis meritis mox comitatum donavit».

morali, mostrando un volto d'inquietante avidità in una lotta volgare per la divisione del bottino di guerra⁵⁰⁷.

A tale proposito la nota del curatore chiarisce:

Il racconto della battaglia e il successivo scontro intorno al bottino non può essere vera come del resto afferma lo stesso Giovanni di Winterthur. La storia riporta il ricordo dell'opposizione tra Federico II e i due ordini, durante la crociata; si evince da questa leggenda il sotteso parteggiare per l'imperatore e la tendenza anticlericale; d'altronde, già al tempo dei movimenti crociati, larga parte della popolazione in Germania mostrò disapprovazione per la decisione papale nei confronti dell'imperatore. L'atteggiamento non cristiano di Federico è per metà giustificato dalla mancanza di umiltà dei rappresentanti Cristiani.⁵⁰⁸

⁵⁰⁷ CJW, pp. 8 sg.: «Hic imperator, quemadmodum fertur a quibusdam, cum magno exercitu et copioso tam Swevorum quam aliarum nacionum ad partes infidelium transfretavit, ubi soldanum per bellum atrocissimum, quod sibi intulerat, debellavit. Cum autem pro triumpho accepto tam gloriose ab infidelibus Domino celi, a quo habuit, graciaram acciones relaturus monasterium intraret Domini Ierosolomitani et victimas ac pacifica hostiarum munera una cum optimatibus et primatibus suis et universa catholicorum turma in templo Christi obtulisset, videns Templariorum et Hospitaliariorum cuneos non ad dandum Deo gloriam et laudum preconia pro victoria tam solempni et laude dingna et mirifica ab omnium dominatore data paratos et intentos, sed estu avaricie succensos, non posse concordare in pacifica divisione ac equali possessione vel percepcione libaminum et oblacionum preciosarum inestimabilium in basilica pretaxata, cui pufuerunt, ut asseritur, ad honorem et Dei reverenciam oblatozun, sed magis iniuriose disceptare nec non ad vendicandas et usurpandas sibi obalciones certatim ruere ac hostiliter invadere esse studiosos, scandalizatus et offensus nimis in fide ortodoxa fuit, in tantum quod verba perfidie blasphemie et erroris multa protulit, quibus fidei detraxit et eius salutarem et firmam veritatem penitus annullavit. Et sic id factum a iusticie tramite penitus alienum, cum alias in fide claudicaverit, sibi non modicum fomentum heretice pravitatis ministravit».

⁵⁰⁸ Ivi, p. 9, nota 1: «Daß die Erzählung von dem Kampf und dem darauf folgenden Streit um die Beute nicht richtig sein könne, bemerkt Johann von Winterthur gleich nachlernen selbst. Die Geschichte bewahrt aber eine Erinnerung an den besonderen Gegensatz, in welchem Friedrich II, während seines Kreuzzuges zu den beiden Ritterorden stand; sie möchte, entsprechend der in diesem Sagen vielfach durchschimmernden kaiserfreundlichen und antiklerikalen Tendenz – wie ja auch zur Zeit des Kreuzzuges die breiten Massen in Deutschland das Vorgehen des Papstes gegen den Kaiser entschieden mißbilligten-Friedrichs unchristliche Gesinnung halb entschuldigen mit Unwürdigkeit der Vertreter des Christentums».

Presentare una cristianità esemplare, come quella degli ordini cavallereschi, accapigliarsi per i beni materiali, sullo sfondo di un oriente conquistato dall'Imperatore, ha un'allusione precisa: non significa banalmente mostrare la faccia oscura dell'organismo ecclesiastico, oppure esaltare esclusivamente la figura di Federico, quanto piuttosto e in maniera più radicale seminare l'idea di una religiosità colta e istituzionale che va corrompendosi. Questa corruzione è alimentata dalla totale mancanza, nell'*élite* cattolica, di umiltà, che per Giovanni rappresenta un cardine della religiosità viva di cui si fa portavoce.

Alla base della sua persuasiva narrazione, c'è la rappresentazione dei vecchi scontri di potere che gravitano intorno all'avidità e alla superbia. Un germe che nasce già ai tempi dello Staufen e delle sue continue lotte, ma che si insinuerà maggiormente negli anni contemporanei al cronista, per il quale sarà assolutamente insopportabile assistere alle continue ingerenze temporali del potentato papale, a maggior ragione perché distante, fisicamente e ideologicamente, dalla mentalità del Cronista. Si potrebbe affermare che, se, come si è visto, l'Autore guarda con curiosità ai primi movimenti d'indipendenza della Svizzera, poiché influenzato già da quello spirito che porterà alla nascita della *Confoederatio Helvetica*, allo stesso modo guarda con sospetto al potere papale, perché è circondato dallo *humus* culturale che porterà alle riforme, e che proprio in Svizzera vedrà sorgere importanti protagonisti di tale rinnovamento.

In definitiva, Giovanni seppur dichiara apertamente, già dalle prime pagine, la sua tendenza anticlericale, non si esprime apertamente su questo passato, seppur vicino, quanto fa invece per i suoi tempi. Ancora, a valorizzare tale giudizio, vengono in soccorso le parole dell'autore, questa volta successive al brano: «Tempore illo, quo fuit anatemazisatus, clerus et omnes religiosi de civitate Thuricensi expulsi sunt preter fratres Minores, qui in manu forti retenti sunt et

protecti»⁵⁰⁹. Giovanni sente l'esigenza di discostare i Fratelli dal resto del clero e dei religiosi, che lasciano la Turgovia al tempo della scomunica papale.

La sentenza è storicamente falsa e straordinariamente contraria alla rappresentazione che dell'Ordine aveva Salimbene de Adam: ai tempi dell'anatema scagliato contro Federico, l'intero organismo ecclesiastico, con le sue membra periferiche, tra le quali gli ordini mendicanti, era unito nel giudizio morale che deprecava la figura dell'imperatore. Ma il nostro autore interpreta il passato sulla base dei dati offerti dalla sua posizione ideologica nel presente, che sono forti proprio in virtù della sua appartenenza all'*ordo*. Per lui è importantissimo porre una distanza tra quei religiosi, che con tanta facilità dichiararono destituito l'imperatore, e i religiosi di cui egli stesso fa parte, che invece, proprio perché lontani dalle lotte di potere, in quanto occupati a portare l'esempio di una fede viva e priva di interessi, possono restare nella loro città e addirittura sentirsi protetti. Protetti da quella mano del potere temporale con la quale non sono in contrasto, non avendo beni materiali e, di conseguenza, non sentendosi minacciati. Protetti anche, se si vuole, dalla mano di Dio, alla quale non recano offesa, poiché lontani dalle logiche di potere e disinteressati al denaro, e quindi sicuri e tranquilli in virtù della loro professione di umiltà. I Minoriti dopo un secolo si riconoscevano ancora in quella innovazione vaticinata dai nuovi profeti.

La superba ingerenza clericale si mostra più imponente nel presente, anziché nel secolo precedente: questi primi esempi sono solo il preludio di una lunga serie di spazi narrativi destinati all'argomento, che egli renderà in maniera più vivida e partecipata e che prenderanno la forma di vere e proprie invettive nei confronti di quelle istituzioni ecclesiastiche di cui egli non sente in alcun modo di far parte. Con quella presa di distanza che è possibile osservare nel *preter* del passo già citato, Giovanni anticipa, giustificandola, la sua posizione, nonché quella dei

⁵⁰⁹ Ivi, pp. 11 sg.

minoriti nel contesto delle lotte di potere a lui contemporanee. Quel *preter*⁵¹⁰, che distacca i Minoriti dall'universo clericale, fortemente gerarchico, suggerisce il tracciato ideologico proprio del suo ordine, immutato nel corso del tempo, fedele alle virtù frugali della spiritualità francescana che non cede all'idea di una fede priva di interessi politici e materiali; non solo: il *preter* reca in sé il valore esemplare della scelta della spiritualità francescana. Giovanni indica, ancora una volta, con la sua opera una via nuova ai fedeli.

Sebbene la linea ideologica nei confronti dei due poteri venga tracciata a partire dalle primissime pagine, si è già avuto modo di notare come l'Autore mostri una maggiore partecipazione nei confronti dell'epoca a lui contemporanea, resa vivida da una narrazione più spontanea. La forma stilistica è autonoma, grazie al fatto che egli può narrare gli eventi senza necessariamente confrontarsi con altre cronache, ma organizzando, semplicemente, il flusso delle informazioni intorno ai fatti, molti dei quali osservati in presa diretta. Inoltre, al di là di queste notazioni formali, gioca un ruolo fondamentale la preoccupazione dell'autore di fronte a tali scontri e rispetto soprattutto alla perdita di spiritualità che tali scontri denunciano: egli rileva i probabili cedimenti che potrebbero sopraggiungere nell'avvenire e che individua a partire dalle profonde ed evidenti crepe che si aprono nel tessuto morale e sociale della cristianità, sotto i violenti colpi della contrapposizione tra i due poteri; le forze in gioco incarnate dai colossi del Papato e dell'Impero offrono prove allarmanti dell'instabilità politica del tempo, un'instabilità che proprio la nuova forza spirituale tentava di bilanciare. È naturale, infatti, pensare che le continue ingerenze papali nella sfera del potere temporale minassero non solo l'integrità morale del mondo cattolico, bensì la stessa governabilità dell'impero e dell'Europa tutta. La nuova spiritualità francescana aveva, in questo senso, anche una forte carica politica, in quanto, con l'esempio della sua opera, dissolveva la pretesa *plenitudo potestatis* papale, lasciando così l'impero libero di occuparsi delle sue mansioni politiche e amministrative.

⁵¹⁰ *Ibid.*

È su tale sfondo ideologico che incontriamo la figura di Giovanni XXII, un pontefice che giocò un ruolo contrario a quello che fu svolto dal suo lontano predecessore Innocenzo III. Il suo pontificato fu tra i più lunghi e contrastati della storia e ha ispirato significative pagine di storiografia⁵¹¹: conquistato il seggio all'età di 67 anni, ricoprì la sua carica dal 1316 al 1334. Si tratta di un periodo tormentato e difficile, caratterizzato da forti scontri di potere che, peraltro, ebbero inizio già con lo stesso conclave, segnato dall'irruzione dei Guasconi sotto la guida di Bertrand de Got e dalla cacciata dei cardinali italiani. In questi anni il panorama europeo subì forti sconvolgimenti, sia politici che culturali. La sede papale fu spostata ad Avignone, l'impero assisteva alla contesa tra Federico d'Austria, Ludovico il Bavaro e la casata reale di Francia con Roberto d'Angiò, il cui vicariato fu strenuamente difeso dal papa. In più, questi anni furono cruciali sotto il profilo Spirituale: videro, infatti, la cosiddetta "polemica della povertà teoretica", ovvero la polemica contro gli spirituali, durante la quale si assistette a quei provvedimenti che portarono alle scomuniche di molti rappresentanti francescani, tra cui Guglielmo da Ockham (ritirata poi dal successore Clemente VI nel 1349) e il generale dell'ordine Michele da Cesena, costretto a fuggire da Avignone e rifugiato nel campo dell'imperatore a Pisa, dove lo raggiunse l'anatema.

Ma non solo: le due grandi potenze in gioco sono protagoniste di una radicale confusione di propaganda politica, travestita da lotta spirituale, che ripete un po' quella federiciana, attraverso la quale si assisterà ad un lungo processo di colpi e contraccolpi. A qualche decennio di distanza, dal gran rifiuto di Celestino V, la storia si ripete come capovolta con l'elezione dell'antipapa Niccolò V, il francescano Pietro Rainalduccio e con il suo successivo pentimento e perdono. Ancora la casata francese con il vicariato di Roberto d'Angiò – che incarnava curiosamente l'ambiguità di tale situazione, avendo ricevuto, assieme al fratello Ludovico, la sua educazione prima dall'Olivi e poi dal futuro Giovanni XXII – si

⁵¹¹ Si veda a proposito il saggio di R. Manselli, *Un papa in un'età di contraddizione. Giovanni XXII*, in id., *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo*, cit.

schierava nel miraggio di sottrarre la corona imperiale ai tedeschi dalla parte del papa. In un antagonismo ben noto al mondo medievale un imperatore tedesco e un pontefice si scontravano per difendere la propria supremazia, nonché, la legittimità e i confini dei loro poteri. Le vicende degli Spirituali, quindi, pur partendo da una significativa recriminazione confessionale passano a diventare un problema politico e di libertà intellettuale, la cui difesa si avvantaggerà anche dell'appoggio dei laici. Ancora, le condanne a morte e l'incarcerazione di parecchi Minori, numerosi processi inquisitoriali (Giovanni XXII fu colui che istituì il tribunale della Sacra Rota) e una lunga serie di scomuniche che colpiranno oltre all'imperatore il papa stesso, contribuiranno a rendere, nel racconto del minorita, il vivido segno di una reiterata crisi istituzionale.

Giovanni si esprime nei confronti del Papa di Cahors con toni molto più allarmati di quanto non abbia fatto per Bonifacio VIII. Il primo papa considerato eretico, che pure ebbe un ruolo fondamentale nella lotta agli spirituali, non lo spinge a toni così clamorosamente sprezzanti come quelli che dedica a Giovanni XXII. Si comprende facilmente che il Minorita di Winterthur non amò il Caetani: egli narra, infatti, che alla base delle inimicizie con Alberto I d'Asburgo ci fu una pretesa del pontefice rifiutata dall'imperatore. In un punto complicato della sua cronaca – completamente scompaginato, per il quale si ipotizza un tentativo di ordinare una sconvolta sequenza cronologica, evidentemente non portato a compimento da Giovanni⁵¹² – egli racconta che Bonifacio VIII inviò dall'Austriaco due frati minori quali ambasciatori per la domanda di una terra in cessione, richiesta alla quale Alberto non intese acconsentire⁵¹³. Tale dispetto suscitò la reazione del pontefice che mise in moto un meccanismo di vendetta basato

⁵¹² In effetti si fa una certa fatica a seguire la narrazione, su questo punto: il Cronista, seguendo i fatti riguardanti il primo decennio del XIV secolo (1309-1312), inserisce bruscamente eventi che trattano del 1347, per riprendere la cronologia relativa dal 1300. Successivamente, crea un nuovo stravolgimento, questa volta a ritroso, inserendo la morte di Celestino V intorno al 1294: cfr. CJW, pp. 48-54. Secondo Friederich Baethgen, tali errori comproverebbero il carattere di *Niederschrift* del manoscritto, che Giovanni era costantemente impegnato a correggere, interpolare, modificare: cfr. *ivi*, pp. VII-XIX.

⁵¹³ *Ivi*, pp. 48 sg.

sull'accusa di omicidio ad Alberto I relativo alla morte del suo predecessore, Adolfo di Nassau. Il cronista fa notare come la politica papale sia tutta tesa tra l'avidità e la minaccia, screditando, quindi, senza dubbio la figura del pontefice. Tuttavia non adopera nessuna delle teorie degli Spirituali per comprovarne l'inautenticità, ma si limita a dare la notizia dell'accusa di eresia rivolta al papa dall'acerrimo nemico Filippo IV, mostrando maggiore interesse per le dinamiche tra i due poteri che per una questione dottrinale⁵¹⁴. È interessante notare come un altro cronista, un canonico questa volta, Mattia di Neuenburg, che molto deve all'opera di Giovanni di Winterthur, riprenderà interamente, apportando qualche modifica stilistica, l'episodio dello Schiaffo di Anagni⁵¹⁵, ma ometterà l'episodio della richiesta della terra all'Asburgo, presentando, anzi, il pontefice quale giusto vendicatore di Adolfo di Nassau⁵¹⁶.

In tutto questo la figura di Celestino V resterà avvolta dall'aura oracolare e benigna⁵¹⁷, per quanto priva di quella speranza, naturalmente disattesa per il francescano di Winterthur, che aveva alimentato, invece, una intera generazione di francescani spirituali, imbevuti delle teorie gioachimite, e che aveva permesso loro di indicarlo come il *Papa Angelico*. Naturalmente Giovanni deve tenere la significativa figura di Pietro del Morrone nel massimo riguardo, visto che, quando egli scrive, il "Papa del gran rifiuto" era già stato canonizzato nel 1313 dal suo successore, maggiormente, poi, se si tiene in conto il fatto che Celestino V faceva parte dell'ordine francescano. In effetti, ritornando alla narrazione su Bonifacio VIII, ciò che appare importante da sottolineare è la figura dei due messi, francescani, inviati dal Papa all'Imperatore Alberto: ancora una volta Giovanni conferma il ruolo di unici, possibili e riconosciuti conciliatori ai membri del suo ordine. La lezione sulla pace e del ruolo dei Minori, ripetuta diligentemente nel secolo precedente aveva dato i suoi effetti concreti, solo che, questa volta, gli umili

⁵¹⁴ Ivi, p. 54.

⁵¹⁵ A. Hofmeister, *Die Chronik des Mathias von Neuenburg*, MGH Scriptores, Berlin 1940, p. 54.

⁵¹⁶ Ivi, p. 55.

⁵¹⁷ CJW, pp. 50 e 54.

seguaci di Francesco appaiono più vicini al potere secolare, una vicinanza che, tuttavia, non sarà priva di senso critico.

E bene lo mostrano, del resto, le pagine dedicate al conflitto di Giovanni XXII con il Bavaro. Con il papa di Cahors entra in scena il potere politico vero e proprio, sullo sfondo di un mondo in lotta per nuove esigenze. Si tratta di una politica Guelfa a pieno titolo, privata dei suoi aspetti teoretici e che costrinse, di fatto, a far retrocedere bruscamente la flessibile frontiera ideologica aperta da Innocenzo III, inducendo il clero a respingere quella strategia di apertura nei confronti dei nuovi fermenti religiosi. Basti pensare, in questo senso, a Dante che, pur essendo morto tredici anni prima di lui, già lo collocava all'inferno e gli dedicava questi versi:

*Ma tu che sol per cancellare scrivi
Pensa che Pietro e Paolo, che moriro
Per la Vigna, che guasti ancor son vivi.*⁵¹⁸

Giovanni di Winterthur è immediato nella presentazione che fa di papa Giovanni XXII. La sua valutazione appare immediatamente chiara e nel corso della trattazione diverrà sempre più radicale, evidenziando tutta la preoccupazione e lo sdegno dell'autore nei confronti del personaggio.

Clemente V papa huius nominis viam universo carnis ingresso sedes, ut fertur a quibusdam, vacavit III annis. Cui tandem successit Iohannes XXII, oriundus de Katurco, homo brevis stature, corpore macilentus, lingwe velocissime.⁵¹⁹

⁵¹⁸ D. Alighieri, *Paradiso*, XVIII, vv. 130 sgg.

⁵¹⁹ CJW, p. 73.

Il suo duro giudizio unito a questo vivido ritratto del pontefice, rivela una personalità già invisibile all'autore. Giovanni non trascura i tratti fisici, che contribuiscono a rendere ancora più chiaro il carattere e la spiritualità del Pontefice, espressa così anche con l'aiuto di una spontanea fisiognomica aristotelica. La figura di quest'uomo basso, dal corpo macilento, ma dalla parlantina veloce, suggerisce al lettore quell'indole da burocrate e amministratore, derivatagli del resto dalla famiglia di notai da cui discendeva, e consunto dalla sua stessa avidità. Tratti, del resto, che hanno contribuito maggiormente a fare di Jacques Duèse un uomo, e soprattutto, un religioso dalla personalità fortemente contrastata.

Si deve dire che il cronista di Winterthur ha, indubbiamente, delle ragioni molto valide che lo spingono a disapprovarlo tanto fortemente: la violenza delle sue parole, di fatto, si chiarisce con l'introduzione, subito successiva alla descrizione fisica, dei decreti emanati dal pontefice, in particolare contro gli spirituali e le sorelle del terzo ordine, costrette dalla bolla papale a ritornare all'abito secolare. La partecipazione di Giovanni è profonda, il biasimo che gli muove è commosso. Egli non riesce a capacitarsi di come sia possibile che un Papa, servo di dio sulla terra, possa rinnegare una così spontanea e vivace professione di fede, sconvolgendo in questo modo la purezza e la forza di una tale organizzazione di credenti, assolutamente genuina, sincera, spontanea, appunto; credenti che, proprio a causa del provvedimento papale, cadono vittime dell'errore, del peccato e della prevaricazione.

Qui contra prohibitionem suis predecessoris VII decretalium publicavit anno Domini MCCCXVIII. Propter quod tanta pericula, scandala, dissensiones, commociones in populis tot terrores, tot perplexitates, saltem in Theutonia, ebulliebant, quod nemo dinumerare valeret. Specialiter per unam constitutionem libri VII Incipientem: "Cum de quibusdam mulieribus". Qua divulgata et pessima intellecta et

pertinaciter mendaciterque in cancellis per universam Alemaniam pronunciata innumerabilia corda sororum tercii sancti Francisci ordinis et eciam aliarum multarum fuerant gravissime sauciata. Nam deposito habitu religioso induere secularem.⁵²⁰

Giovanni XXII emise nel 1317 una costituzione che bandiva gli Spirituali, per via della loro disobbedienza, la quale fu punita in molti casi con il rogo pubblico. Essi avevano, secondo il pontefice, infranto la *regula*, con la loro personale e rigida interpretazione dei precetti cristiani in fatto di vestiario e digiuno, e avevano così creato disordini, soprattutto in Toscana e in Provenza. Il nostro Autore parla sdegnato di questi decreti, che ebbero l'unico pregio di mortificare la fede viva del popolo. In particolare si sofferma sulla prima costituzione del VII libro, "*Cum de quibusdam mulieribus*", la quale impose alle sorelle del III ordine e alle Beghine di ritornare all'abito secolare. Giovanni scaglia la sua commossa invettiva proprio a difesa delle donne, reinterpreta, in un certo senso, anche con la misoginia medievale e riconoscendo, nella proibizione, un grave affronto al carattere spontaneo di redenzione della fede femminile. Il pontefice, con tali provvedimenti, oltre a provocare «pericoli, scandali, dissensi, agitazioni in tutta la Germania», si rese soprattutto colpevole di crimini e molestie a danno di queste donne che intendevano, anche, probabilmente la loro fede come l'espressione di una libertà altrimenti impossibile da ottenere, e indusse al peccato non solo loro stesse, in qualità di vittime, ma l'intera comunità parrocchiale; queste, infatti, «rotto il voto di castità, ritornarono al secolo, o contraendo matrimonio, o ciò che è peggio, commettendo atti impuri»⁵²¹. Tale costituzione, del resto, oltre a offrire il cattivo esempio di una dottrina ottusa, priva di un effettivo

⁵²⁰ *Ibid.*

⁵²¹ CJW, p. 73: «Quot ludibria, quot contemptus temeritates irrisiones tunc pertulerint, multe pudorate et caste sorores, Deus novit! Fuerunt eciam in spectaculum et in proverbium converse omnibus hominibus. O quam sepe multe verecundiam magnam passe sunt, cum publice turpiter tracte et tractate fuerunt! Confusio que pretextu constitutionis Clementine eis inferebatur, quod dictu miserabile est, multis occasio ruine fuit; nam plures quem celibem multo tempore vitam pro Domino, voto castitatis rupto ad speculum redierunt, vel matrimonia contrahendo vel, quod peius est fornicaciones multimoda commitendo».

confronto con la realtà che intende regolamentare, aveva anche un difetto di comunicazione (*pessima intellecta*): aveva, infatti, dato luogo a fraintendimenti e quindi si era rivelata teoreticamente e retoricamente mal redatta.

Questi sono solo i primi resoconti dell'epoca di Giovanni XXII. L'autore ritorna sul personaggio al tempo della polemica sulla povertà teoretica, nella quale sarà coinvolto anche lo stesso imperatore, in una vera e propria saga politico-religiosa.

Con la costituzione del 1317 ha inizio la disputa storico-teologica sul possesso, sia privato, sia collettivo, dei beni materiali all'interno della comunità apostolica di Cristo. Alla risposta dell'*ordo*, guidato da Michele da Cesena, che affermò l'idea di una comunità priva di possedimenti effettivi, il Papa emanò una Bolla (*Cum inter nonnullos*) nel 1323 che dichiarava eretica tale asserzione, determinando così un riavvicinamento, all'interno dell'ordine: i diversi orientamenti, anche quelli più radicali, si unirono, quindi, tenacemente, contro le offensive papali. Sarà proprio tale difesa ad essere sfruttata dalla strategia politica di Ludovico, il quale, scomunicato con la bolla *Urget nos caritas* nel marzo del 1324, scelse una strategia a viso aperto con l'editto di Sachsenhausen dello stesso anno, attacco uguale e contrario a Giovanni XXII, fondato appunto sull'appoggio ideologico e dottrinale dei minoriti.

Giovanni ritorna sull'argomento dopo aver narrato le lotte per il trono imperiale tra Ludovico e Federico d'Austria e i contrasti, sul territorio svizzero, dovuti al consolidamento dei possedimenti Asburgici. Per la storia politico-militare egli si attiene in maniera più rigida allo stile annalistico, tentando di rispettare la cronologia del racconto evenemenziale, uno stile che, invece, non caratterizzerà la ritrovata polemica contro il "papa eretico". L'intera vicenda, che inizia nel 1317 e si concluderà solo alla morte di Giovanni XXII, ovvero nel 1334, è narrata in maniera tale da rompere gli schemi annalistici, rispettati fino a questo

punto, anche se sempre in maniera sommaria⁵²². Essa è accorpata in un'unica e allarmante vicenda teologico-politica. Giovanni riprende il contrasto con il papa a partire dal 1333 e lo conclude ritornando al 1317 commentando ancora la mossa pericolosa dei decretali. Immediatamente dopo ci racconta di un altro caso di corruzione clericale, questa volta a lui più vicino da un punto di vista geografico, ovvero quello di Baldovino di Lützelburg vescovo di Treviri che, con la sua avidità, dà avvio a un nuovo, forte, scontro con il papa. Baldovino non solo si impossessa di ben tre vescovati – Magonza, Spira e Treviri, appunto – ma soprattutto «quod gravius est», rifiuta di dimettersi, «more Pharaonis»⁵²³. Il filo che unisce la figura esemplare di Baldovino con la personalità del pontefice è evidente: l'organismo ecclesiastico marcisce sotto la guida del suo pastore e viene in contrasto con esso proprio perché si comporta secondo il suo esempio, portando in volto gli stessi tratti di avidità e potere.

Nella lunga dissertazione su Giovanni XXII pare quasi che l'autore non stia semplicemente narrando del papa e degli eventi che lo riguardano, ma di una calamità a venire, di una «lamentabile» causa, e conseguenza a un tempo, della corruzione spirituale del suo tempo.

O qualem successorem beatus Petrus in sede summi pontificatus in eo habuit, qui humanitatis et pietatis pastorisque officium oblitus vitam tyrannicam induebat, propter coniecturam temerariam et supersticiosam sompnii tantum referendum presulem dirimissis suppliciis perimendo! Quomodo Petrus credidisset Kathedre sue et ecclesie statum fore tam enormiter in novissimis temporibus a iusticie regula pervertendum! In

⁵²² Cfr. CWJ, pp. 92-99.

⁵²³ Ivi, p. 99: «Preterea eodem papa ecclesie presidente episcopus Treverensis, frater quondam Heinrici imperatori patruis vero tunc regie Boemie, tres episcopatus, scilicet Treverensem; Moguntinensem, et Spirendem sibi vendicaverat, immo quosdam usurpaverat de facto, nullo iuris titulo eos possedendo. Et, quod gravius est, more Pharaonis dimittere eos noluit, quatumcumque dominus papa sibi, ut ipsos deseret, demandaret avaricie labe fedatus nimis et ad instar adamantis obstinatus et funditus induratus».

katedra seniorum hic laudandus non erat, quia in katedra pestilencie
sedisse videtur!⁵²⁴

Non a caso, si potrebbe dire, l'avvento al soglio pontificio è preceduto da due eventi particolari: un rogo a Winterthur⁵²⁵ e l'aneddoto di un diavolo che si intrufola nel convento minorita di Lubecca⁵²⁶. E ancora, a chiusura dell'apologia delle sorelle del sacro spirito colpite dai provvedimenti papali, viene introdotta la notizia sulla fame che perseguitava la città di Colmar. Egli scrive: «Circiter ista tempora propter Karistiam, que invaluerabat in pluribus mundi partibus[...]»⁵²⁷. Sono questi i segni di tempi delicati, segni di disagi a venire, l'autore si abbandona facilmente a questo tipo di retorica associativa.

Il racconto storico attorno a Giovanni XXII è fondamentale per comprendere non solo la posizione del cronista nei confronti del clero, ma di tutto il contesto culturale e sociale di cui è portavoce. Ci troviamo di fronte allo scandalo di un papa eretico, di fronte cioè al problema dell'obbedienza: come può un fedele, un religioso, rispettare la gerarchia ufficiale se non si sente rappresentato, ma anzi minacciato, da quello che dovrebbe essere il rappresentante ecclesiastico? Come può, tanto più che tale rappresentante non solo combatte le forze vive della Chiesa, ma apporta, come base di tali contrasti, principi che ne contraddicono l'ortodossia. In pratica il problema si pone in questi termini: il papa è infallibile, in quanto papa, o è, piuttosto, un uomo passibile d'errore e, come tale, condannabile? Può un papa essere eretico? Oltretutto si deve sottolineare che Giovanni non mette mai in dubbio che il soglio pontificio spetti a Giovanni XXII, anche quando questi viene dichiarato "eretico" e gli viene contrapposto l'antipapa Nicola V, egli non lascia spazio alla possibilità di non

⁵²⁴ Ivi, p. 98.

⁵²⁵ Ivi, p. 71.

⁵²⁶ *Ibid.*, cfr. anche *infra*.

⁵²⁷ Ivi, p. 92: «De Iohanne papa XXII. Huius nomine plura consequenter referam, que legentibus non immerito stuporem et orrore immittere possent, quia totam ecclesia commoverunt».

riconoscere il pontefice di Cahors come legittimo⁵²⁸: può dunque, un eretico, un peccatore, essere papa?

I questo caso non è possibile non ravvisare l'eco della filosofia dell'Olivi o per lo meno dei suoi seguaci. Egli sostenne fino alla fine la teoria dell'obbedienza al pontefice, ovvero della cosiddetta «infallibilità papale» per la quale, in quanto predestinato, scelto cioè da Dio per quella carica, il papa si presentava, appunto come infallibile, scevro dalla possibilità di commettere errori, non gli si poteva negare, in alcun modo, la validità del suo incarico. Anche qualora l'obbedienza risultasse difficile e dolorosa, bisognava comprenderne il carattere provvidenziale e accoglierla come decisione di prova e sofferenza per i fedeli. La linea ideologica francescana non mette mai in dubbio, anche nel radicalismo del ramo degli Spirituali, il presupposto d'obbedienza al pontefice. Ma il quadro cambia, ed era così già al tempo dell'Olivi, quando ci si scontra con la realtà di un clero fortemente corrotto, in cui la scorrettezza morale che serpeggia nel cuore della cristianità, ovvero, nel suo organo rappresentativo, pone il problema di considerare la posizione del buon cristiano e la portata della sua sofferenza. Se anche il giusto, il "piccolino"⁵²⁹ – per usare un richiamo gioachimita – è abbandonato ai tormenti della vita terrena, dovendosi scontrare non solo con la crudeltà quotidiana, ma anche con la bassezza degli uomini di Chiesa, dai quali invece dovrebbe ricevere conforto, esempio, e salvezza, il problema del papa eretico non è più giuridico, ma diventa invece di «svolgimento ecclesiale»⁵³⁰.

Il rinnovamento dell'intera cristianità è inevitabile. Lo era al tempo dell'Olivi e Bonifacio, lo è ancor di più ai tempi di Giovanni di Winterthur:

⁵²⁸ Cfr. CJW, p. 87.

⁵²⁹ Ps I 243^{va}, cit. in G.L. Potestà, *Il tempo dell'apocalisse*, cit., p. 46: «Chi non riceve il regno di Dio come un piccolino, non vi entra».

⁵³⁰ R. Manselli, *Un papa...*, cit., p. 132.

L'autorità e l'infallibilità del pontefice non sono più un problema da affrontare con argomenti teologici e giuridici, ma delle realtà concrete da discutere nella situazione storica effettiva. Non meno importante è la circostanza, accessoria ma non per questo di minor rilievo, che il giudizio sul papa finisce per non esser più un fatto riservato ad una cultura e ad una preparazione superiore, ma aperto all'esame di un qualsiasi fedele. Il giudizio sul papa, quindi, si offre addirittura alla discussione dell'opinione pubblica.⁵³¹

Come afferma lo stesso Manselli⁵³², questo processo, questo cambiamento, avverrà ai tempi di Jaques Duèse, che verrà appunto condannato da colti e subalterni, dalla strategia di un potere politico ma soprattutto dalla collettività dei fedeli.

Il resoconto di Giovanni, che riguarda la figura contrastata del pontefice si rifà proprio a questa tendenza, interpretando con veridicità e immediatezza l'opinione pubblica di quegli anni. Quali siano le differenze tra la polemica su Bonifacio e quella su Giovanni XXII, e la relativa importanza di quest'ultima è un quesito che trova il primo stadio di indagine nel concetto di contemporaneità: su Bonifacio, di fatto, ci si interroga dopo anni di distanza dalla sua morte. Il carattere di tale dibattito è più vicino ad una disputa dottrinale di carattere teologico e giuridico, si configura, quindi, come un problema di ordine teoretico - intellettuale. Al contrario la contemporaneità della controversia sul pontificato di Giovanni XXII, sorta appunto parallelamente al pontificato stesso, mette in luce una serie di aspetti da non sottovalutare, primo fra tutti il carattere concreto, derivatogli evidentemente dal fatto che nella grande polemica del 1323 non si sta contrastando una tradizione, un passato o un episodio, ma la realtà effettiva e minacciosa, un presente che non vuole confronti, che riflette l'assenza di

⁵³¹ Ivi, p. 133.

⁵³² *Ibid.*: «È questo lo sviluppo che si effettuerà nel giro di pochi anni, quanti ne sono quelli che intercorrono tra Bonifazio VIII e Giovanni XXII».

mediazione tra il potere e le masse. Ed ecco in questo semplice passaggio si palesa come una questione teorica, che si diffonde rapidamente come sbocco interpretativo di una difficile condizione sociale e di una percezione identitaria carica di risvolti ideologici, si trasformi in vero e proprio contrasto se non trova un riscontro, un ascolto quanto meno, da parte delle istituzioni. In questo, l'accurato appello di Giovanni di Winterthur appare quanto mai coraggioso. Per di più, tutta la faccenda ruota attorno a due concetti fondamentali, che, non a caso, sono il motore della contesa: la povertà e l'obbedienza.

Il papa, accusando la tesi sulla povertà come fondamento evangelico, accusa i minoriti, e prima di tutto le correnti rigoriste dell'ordine, per la mancanza di obbedienza nei confronti della sua autorità. I francescani, a loro volta, gli rivolgono un'accusa uguale e contraria: Giovanni XXII, con i suoi emendamenti, rompe la tradizione canonica precedente. Egli non porta obbedienza verso la curia e verso i suoi predecessori, che avevano, invece, accettato il movimento spirituale; non dimentichiamo che Giovanni, nel parlare dei provvedimenti papali, li dichiara essere prima di tutto «*contra prohibitionem suis predecessoris*». Ecco che la povertà diventa il concetto propulsore per smascherare il senso del contrasto con la curia di Avignone, quello cioè dell'obbedienza verso un potere ormai politico e che, nel negare la virtù di una religiosità spontanea, disobbedisce, dal canto suo, al suo stesso ruolo; sfugge, per così dire, al concetto di protezione e accoglienza che dovrebbe distinguere la religiosità cattolica. Le pagine dell'autore recano in sé tutta la contraddizione di un'epoca divisa tra senso di rinascita religiosa e consolidamento istituzionale, burocratico, dell'organo ecclesiastico. È chiaro che, in questo senso, la curia diviene il luogo elettivo per il proliferare del male nel resoconto della Cronaca si ritrova tutto lo schema delle tribolazioni adoperato dall'Olivio, nonché l'idea che dall'interno della Chiesa proceda il male. Anche se Giovanni non parla apertamente della terza età e dell'Anticristo, è evidente il significato della sua strenua battaglia contro la vecchiaia di una Chiesa grassa e corrotta, contrapposta alla giovinezza cristallina della nuova *Ecclesia*. Una

battaglia, cioè, tra la decadenza di un logorato sistema rappresentativo e la novità di un movimento di fede, che si ispira invece all'umiltà e alla povertà dei minori. Qual è, dunque, la principale imputazione che il nostro autore muove nei confronti del pontefice? Sostanzialmente, l'accusa è quella di rompere con la tradizione, di sopprimere le più vive manifestazioni di fede, nonché i fedeli, di intromettersi nella sfera politica dell'impero, comportandosi quindi come un'autorità secolare, ma soprattutto di non riflettere la speranza di rinnovamento negli occhi di quei credenti che a lui sollevano il capo.

In questo senso il politico Giovanni XXII, il teologo, se vogliamo, esperto, l'amministratore abile, non capì cosa fremeva nell'anima dei suoi fedeli. Forse non poteva capire; questo lo storico deve concedere. E, comunque, ben grave, ben pieno di conseguenze il fatto che, in un momento critico, alla testa della Chiesa fosse un uomo grande, ma non un'anima religiosa.⁵³³

L'anticlericalismo del Cronista di Winterthur non riflette automaticamente un'accorata partecipazione all'Impero. Giovanni lamenta la salute dei due organi e auspica, quindi, il ritorno alla rettitudine, all'integrità dei poteri. Egli attende una riconciliazione tra i due blocchi, che si contrappongono. Egli aspetta che il ghiaccio della grande guerra fredda medievale si scioglia, restituendo a ciascuno il senso e il valore del proprio ruolo. È evidente che l'impero è per lui presupposto di pace e serenità, è garanzia di stabilità e giustizia sociale, e proprio lo sconfinare della curia papale nella sfera secolare dell'impero rappresenta il morso più resistente a tale stabilità. La storia imperiale della Cronaca è una storia, sì, di corruzione, ma anche di difesa dell'ideale imperiale autonomo, libero nel suo rapporto con i sudditi. È anche la storia della prevaricazione di un clero arrogante e di un impero debole e incerto. In questa linea ideologica è come se la posizione geografica del

⁵³³ Ivi, p. 316.

cronista sia indicativa di quella politica: l'impero, per il nostro autore, è molto più vicino del papato.

Tuttavia l'attitudine critica dell'autore, non sempre puntuale, ma in ogni caso profonda, lo porta a non abbandonarsi ad un quadro tanto parziale del potere imperiale e così, all'insegna di questa dicotomia, incontriamo la figura di Ludovico il Bavaro, una figura non del tutto positiva, continuamente macchiata da tratti di spregiudicato senso politico, giustificati, spesso, come era stato per Federico II, dal clima fortemente teso di quegli anni.

Plures famant, quod Ludwicus ante electionem una cum fratre suo cum iureiurando promisit Friderico, quod nullo modo vellet eum in electione impedire, et propter hoc mangnam pecunia ab ipso recepit uterque. Quod factum frater Ludwici firmiter custodivit, set Ludwicus iuramentum et factum minime servavit et ideo a multis asseritur propter hoc periurus esse. Alii vero zelantes pro eo negant eum ob hoc peiorasse, quia iuridici sibi declaraverint, quod iuramentum ab eo prestitum non obligaverit eum contra se.⁵³⁴

La presentazione che l'autore fa di Ludovico non è del tutto favorevole, ma riflette molto bene il periodo convulso e di forte incertezza politica di quegli anni. Le promesse non mantenute dall'imperatore porteranno a un nuovo periodo d'instabilità e di guerre. Tuttavia, seppur caratterizzato da un certo tono di rimprovero, il brano riporta tanto le voci di coloro che criticavano l'atteggiamento di Ludovico nel suo venire meno ai patti, quanto le voci che lo giustificavano, negando l'obbligo dell'imperatore nei confronti di Federico.

Giovanni ci presenta la figura di un uomo senza scrupoli, disposto ad utilizzare qualunque mezzo pur di giungere al potere. Tuttavia questa

⁵³⁴ CJW, pp. 76 sg.

disinvoltura, questa scorrettezza, è giustificabile in una lotta per il potere, e il nostro autore parteggia chiaramente per la fazione imperiale. Spesso nel corso della trattazione si abbandonerà, se non a giudizi negativi, a toni di rimprovero verso il Bavaro; ma non si tratterà mai di vere e proprie prese di posizione, né il rammarico sarà mai così radicato e profondo come quello che viene riservato al clero.

Quel che conta, del resto, in questo contesto, non è ricostruire la vita dell'imperatore, quanto piuttosto mettere in luce il rapporto di Giovanni con il potere imperiale; un rapporto che mostra, nonostante l'autore diffidi, spesso, della buona fede di Ludovico, un legame molto forte. In pratica, per Giovanni, l'universo minorita ha trovato nell'aquila imperiale una vera e propria ala protettiva, e la storia della lotta tra Giovanni XXII e il Bavaro non può che confermare tale visione dei fatti. Ancora una volta, più che al passato storico, dobbiamo riferirci ai suoi trascorsi, e ancor più al presente in cui egli vive. L'ambiente nel quale Giovanni nasce e si forma è quello di una curia fortemente avversa alla religione spiritualistica francescana, oltre che prepotente e arrogante nei confronti dell'impero. Ha poca importanza se l'imperatore pecca. Ne ha molta di più se a peccare è il Papa. In ogni caso, il punto cruciale della faccenda non è stabilire chi sia il colpevole; la questione è aggravata proprio dall'inimicizia tra i due poteri, e fin quando continuerà ad essere così profonda, continuerà anche a logorare l'intero orizzonte cristiano. Basti pensare, a questo proposito, che l'autore ricollega la grave *sedicio* di Zurigo nel 1336, proprio ai rapporti, molto tesi, tra Ludovico e Benedetto XII, il successore di Jaques Duese.

Post hec pauco tempore decurso circuite annos dominice incarnationis
MCCCXXXVII grandis et plena pericoli sedicio in civitate Thuricensi de

fonte iniquitatis tempore Benedicti pape memorati supra et Ludwici
inperatoris ebullivit.⁵³⁵

Il cronista spiega poi, in maniera piuttosto consequenziale, le cause che hanno portato alla Rivoluzione artigiana guidata da Rudolf Brunn. Una rivoluzione responsabile di un nuovo ordinamento della città, che dividerà il potere in parti uguali tra nobili, artigiani e mercanti, e che resisterà fino al 1798. Non interessa in questo contesto stabilire le cause riportare le azioni e gli avvenimenti della rivolta, anche se questa rimane pur sempre legata alla Cronaca di Giovanni in maniera particolare, in quanto essa è, di fatto, una delle principali fonti di riferimento per tale evento. Piuttosto, si tratta di porre in rilievo come il nome dell'autore si leghi alla storia della Confederazione Elvetica per un fattore più che altro casuale, in quanto, all'epoca del suo resoconto, Giovanni, pur se perfettamente consapevole dei cambiamenti in atto, sta comunque scrivendo la storia di quell'impero in cui fortemente crede. E così può affermare ammiccando che la pericolosa e sanguinaria rivolta, avvenuta per contrastare le angherie dei potenti verso i più deboli, sorse proprio durante il periodo di questi forti contrasti tra Chiesa e impero. Spesso il particolarismo geografico di Giovanni sembra scaturire proprio da una delusione nei confronti dei rappresentanti politici della sua epoca e da una relativa perdita di interesse rispetto alla storia dei grandi, incapace di regalare figure esemplari positive. Da qui la prospettiva storica dell'autore che tende ad evidenziare negli umili, e ovviamente nei suoi confratelli, gli elementi costitutivi di un modello cristiano, di una gloriosa esemplarità. In pratica ciò che all'autore interessa mostrare è che non si potrà evitare di scivolare pericolosamente verso la caduta, se il sacro romano impero non verrà ricostituito

⁵³⁵ CJW, p. 133: «Nam consules civitatis, prout eis inponebatur, communes fructus et questus civitatis, qui pingwes et multi sunt, dolose sibi longo tempore usurpassent et frivola statute ratione carencia, ipsis quidem proficua et lucrative, communitati vero dampnosa et discriminosa edidissent, et hoc nemo reclamare vel retractare auderet, quadam die universitas tota fere civitatis ipsos simul congregatos reperiens invadit cum insania et vehemencia magna. Sed ipsi forte hoc premoniti et premuniti vel per se recognoscentes fugam stupefacti mox arripientes ad domos diversas circumadiecentes manus populi tumultuantis everserunt».

grazie a quell'armonia, ormai perduta, tra i due poteri e se l'umanità non ricostituirà un'integrità morale basata sull'umiltà e la povertà materiale. La sua consapevolezza e la sua visione critica, nonché l'esperienza di quegli anni, lo porta a riconoscere il senso di questo contrasto proprio nelle crepe morali della curia, la quale, mentre si fortifica da un punto di vista politico, perde sempre più credito di fronte ai fedeli.

Nonostante i suoi errori, però, l'imperatore Ludovico rimane per il nostro autore l'imperatore dei minoriti, in qualche modo colui che li ha protetti, e di cui ha fatto propri gli ideali. Egli è in qualche modo un altro martire dell'arroganza clericale. L'affetto del cronista all'imperatore si evince in particolare dall'epitaffio funebre in versi⁵³⁶, che egli compone al tempo della sua morte, a seguito di una caduta da cavallo durante una battuta di caccia.⁵³⁷

Subito dopo la morte dell'imperatore, un'altra grande carestia sconvolge tutta la Germania, l'assenza delle piogge rende impossibile il raccolto e produce un vino tanto acre da risultare imbevibile. L'autore chiude così il drammatico resoconto: «Hec omnia fletum, terrorem et ululatum terre illius incolis incussit.»⁵³⁸

La posizione, politica più che ideologica, del nostro autore è resa ben chiara durante gli screzi che continueranno a logorare il potere di Ludovico e, con esso, la

⁵³⁶ CJW, p. 273: «Item eodem anno immediate post predicta in octava sancti Francisci impeator Ludwicus, dum venacioni ferarum more solito Bawaria letanter opera daret, morte subitanea et insperata residens in equo vitam finivit. Quod eciam versibus istis a me editis notavi taliter».

⁵³⁷ Ivi, p. 273 sg: «Mortus est anno milleno C triplicato/Cesar septeno Ludwicus et in quadrageno, /Octobri mense, nullo lesus tamen ense./Sed dum venatur eques casumque minatur,/Equo dehatritur, moritur mox, post sepelitur./Octava tacta iam mors est luce peracta/Sancti Francisci confessoris benedicti./Annis terdenis regnum tenuit bene lenis /Et tribus, ut fatur, dum tempus ei numerator».

⁵³⁸ *Ibid.*: «Item eodem anno ante mortem imperatoris nix valida circiter festum michaelis arcangeli et Sancti Francisci cecidit, super universam faciem terre Swewi, que lamentabiliter annonam in campis adhuc stantem vel destruxit vel corripuit. Nam VIII vel X diebus ipsa nix frumenta et legumina obducens ipsa perniciose infecit et destruxit. Eodem anno fructus arborum valde exuberabant, sed ad debitam maturitatem propter anni humositatem minime ut plurimum pervenerunt. Propter hanc causam aput lacum Potanicum vindemia laboravit. Nam acre vinum et paucam vineta ibidem protulerunt; nec mirum, cum aput Lindaudiam eodem anno in festo sancti Bartholomei vinum nondum in vitibus defloruerint. Item ille annus intemperatus monstruosas aristas et spicas et potros in aliquibus partibus Alemanie produxit».

vita dei suoi sudditi: ai tempi cioè del contrasto con il successore di Benedetto, Clemente VI, i quali, a loro volta, ereditano una posizione di contrasto da Giovanni XXII.

Già dal 1335, la curia imperiale aveva tentato di sanare il conflitto tra *sacerdotium* e *imperium*. Un tentativo più volte ripreso, ma sempre fallito, anche per le pressioni di Filippo IV e di Roberto d'Angiò, e che porterà a varie tappe scandite da provvedimenti che rivelano la stanchezza e l'arroccamento delle posizioni dei due grandi antagonisti: nel 1338 fu proclamata la *Dichiarazione di Rhens*, in base alla quale l'imperatore non necessitava della ratifica papale per legittimare la *potestas* conferitagli dagli elettori; poi, a circa 6 mesi di distanza, fu emanata la *Licet iuris*, costituzione che regolamentava la libertà, i diritti e le prerogative imperiali; ancora nel 1339, la dieta di Francoforte stabilì l'obbligo, da parte del pontefice, di consacrare il trono dell'eletto e di non giudicarne l'operato. Il contrasto, come si è già detto, nel 1343 passò di mano al successore di Benedetto, Clemente VI, il quale intervenne con la bolla *Prolixa retro*, intimando a Ludovico, pena gravissime sanzioni, l'abdicazione. L'imperatore, mostrando evidenti segni di stanchezza, era pronto ad abdicare, quando, appena un anno dopo la bolla, il papa non solo gli negò la tanto sospirata assoluzione, ma anzi commise l'insopportabile affronto, teoretico, oltre che politico, di reiterare la scomunica al paziente reggente.

Giovanni, per questo delicato momento, dà voce a tutta la sua creatività retorica, introducendo versi e discorsi diretti, per aumentare la *tensio* drammatica e accentuare la profondità della questione. Difatti, lo scontro tra i due poteri non è un problema di egemonie e influenza, ma è un problema di pace e spiritualità, e come tale non riguarda solo gli interessi in lotta, ma la totalità dei fedeli. La scelta dell'autore di mettere direttamente in comunicazione i personaggi della contesa, apre il sipario sulla viva scena di lotta. Fino a quel punto l'imperatore aveva cercato il dialogo con la santa sede, ed è visibile, nelle pagine della cronaca, l'attesa di speranza e rinnovamento che caratterizza l'autore. Giovanni ci crede, e con lui l'intera Germania, attraverso la quale la notizia si diffonde: per lui la

riconciliazione è il fondamento della rinascita. Questi anni di trattative, quindi, sono decisivi e il lettore tiene, con lui, il fiato sospeso.

Item in estate eiusdem anni, dominice incarnationis scilicet MCCCXLIII, sermo exiit inter homines satis communis et frequens, immo per totam fere Alemaniam percrebuit compositionem plenariam inter papam et imperatorem in proximo certissime sperandam.⁵³⁹

Ma quando, ai tempi dell'incontro di Bacharach, Ludovico, assieme ai principi elettori, si imbatte nella freddezza e nella risoluzione dei legati pontifici, le flebili speranze del Francese vengono definitivamente a cadere. Egli si fa interprete dello sdegno imperiale, ricostruendo gli scambi di battute e le parole dello stesso Ludovico, invecchiato e infiacchito, più che dagli anni, dall'intera vicenda; un Ludovico ormai lontano da quella lotta per la povertà teoretica, lontano dal ruolo di protettore dei minoriti. Eppure l'imperatore non cerca lo scontro, umiliato fino in fondo, piuttosto egli questua la pace e la riconciliazione per il suo regno:

«Ecce, sicut constat vobis, ego humiliavi animam meam⁵⁴⁰ per procuratores intercessores meos legatos in emendam excessum meorum et ut gratiam papalis benedictionis invenire seu attingere possem, pulsando aures iustius pape et suorum predecessorum contemporaneorum meorum non semel, sed pluries cum magnis sumptibus meis. Sed, heu, nichil profeci, set magis irrisioni, opprobrio et contemptui datus sum, quia non solum me confusibiliter abiecerunt velut hereticum ey latronem, verum eciam nuncios meos tam clericos quam laycos sollempnes et omni acceptione digno tanaquam scurras

⁵³⁹ CJW, p. 244.

⁵⁴⁰ Cfr. Ps. 34,13: «humiliabam in ieiunio animam meam».

cum iniuria remiserunt. Eciam si nunc summi pontificis indiscretis desideris satisfacerem, non solum in regni dispendium, verum eciam in meum et posteritatis mee dampnum irrecoverabile duracione perpetuam redundaret.»⁵⁴¹

In seguito, Giovanni riporta due tradizioni: nella prima, i principi elettori si trovano d'accordo con il reggente, nel caldeggiare la pace; nella seconda, Ludovico si vede rispondere, dai principi elettori, un rifiuto per la sua incostanza, e quindi per la sua definitiva debolezza nella lotta contro il papa. Il loro sdegno, riporta il cronista, culmina con questa frase: "regnum tantum periit et debilitatum est sub te Bawaro".⁵⁴²

Giovanni, che si era sempre mostrato diffidente nei confronti del governo di Ludovico, sente il bisogno di riportare la critica dei principi al suo *imperium*. Tuttavia la scelta del discorso diretto è presa, evidentemente, in virtù di una maggiore comprensione delle parti. Non c'è dubbio, e l'autore lo fa notare spesso nel corso dell'opera, che egli trovi insopportabile i tentativi papali di arrogarsi la *plenitudo potestatis*, come non vi è altresì dubbio che egli abbia giudicato da sempre Ludovico un imperatore non abbastanza *pius* da potersi assumere l'onere di dare il via ad una definitiva età di pace. Sta di fatto che Ludovico non cercherà più quella *graciam* dal papa «quam tociens irrationabiliter sibi senserat denegatam»⁵⁴³.

Ancora una volta, bisogna tenere ben presente il contesto di un uomo che forma la sua cultura politica nel periodo dell'interregno. Non si può fare di Giovanni di Winterthur un nostalgico dell'impero, ma è certo che nel suo contesto tedesco, tra le ingerenze dei due poteri, egli individui la posizione papale come falsa, tanto più che questa allontana la Chiesa dal suo senso originario. L'attitudine ad additare i passi falsi della Chiesa deriva direttamente dall'influenza di due pensatori contemporanei, non a caso colpiti entrambi dalla

⁵⁴¹ Ivi, p. 245.

⁵⁴² *Ibid.*

⁵⁴³ CJW, p. 246.

scomunica papale del 1326, al tempo della lotta contro gli spirituali: Guglielmo di Ockham e Marsilio da Padova. Proprio le parole di quest'ultimo spiegano bene la posizione del nostro Minorita:

L'ufficio del governante coattivo non spetta nei confronti di qualsiasi individuo o comunità al pontefice romano né ad altro vescovo o prete[...]. Siccome questa peste pernicioso, contraria alla pace e alla felicità umana, potrebbe infettare[...] tutti gli altri regni cristiani io ritengo che respingerla sia la cosa più necessaria [...] strappandole la maschera.⁵⁴⁴

Se Marsilio lamentava come causa della «distruzione delle città italiane» proprio la pretesa della curia romana di esercitare un dominio temporale, possiamo ben immaginare quale sia il rammarico di Giovanni nel vedere agire sul suo territorio, a danno dei suoi parrocchiani, e soprattutto a danno dell'impero, un clero che ha le sue radici in un'istituzione lontana e indefinita, che distrugge l'opera dei predecessori facendosi portavoce di una lotta, tanto contro il potere imperiale, quanto contro la fede popolare.

Sarà utile a questo punto analizzare anche il periodo successivo all'interregno causato dalla caduta sveva. Giovanni, ai tempi di Enrico VII, era poco più di un fanciullo, ma i fatti di Buonconvento devono averlo comunque fortemente colpito. Si potrebbe ipotizzare che quello sia stato il primo duro scontro con la realtà della corruzione clericale. La speranza infatti di un uomo capace di riportare con integrità e giudizio la pace e la stabilità del regno viene smorzata all'improvviso assieme alla vita dell'imperatore. Speranza condivisa, speranza che fu dello stesso Dante, attesa di un'intera cristianità colta o semicolta

⁵⁴⁴ *Defensor pacis*, IV, cit. in M.T. Fumagalli Beonio Brocchieri, M. Parodi, *op. cit.*, p. 419.

di un ritorno alla pace. L'autore non esita a dare credito alla tradizione che imputa la colpa di una tale violenta rottura proprio al clero:

Hic talis et tantus, quod cum maxima cordis mei amaritudine loquor, venenu necatur, quod heu cristiane discipline ruina et plaga perniciosissima fuit! Nam maxime ei derogavit, quod in altissimo sacramento religionis katholice homo tante supereminencie interemptus est. Nam ubi in nostris temporibus affluentissime vernat fides credencium et in sacramento, in quo maxime dependet devocio modernorum, ibi nefandissimum scelus perpetratum est, scandalum ecclesie perpetuo duraturum, quod infidelibus nauseam et displicenciam generavit nostre professionis⁵⁴⁵.

Egli, ancora una volta, ricerca nel vangelo, le cause di un atto talmente scellerato, commesso nei confronti dell'unico rappresentante del potere – e non è tendenzioso ipotizzare che su tale giudizio positivo pesi ovviamente l'ombra della sua morte – verso il quale l'autore non mostri riserbo:

In morte imperatoris verificatum fuit verbum ewangelii dicentis: «Inimici hominis domestici eius» et Ieremie prophete dicentis: «in omni fratre tuo non habeto fiduciam omnis enim frater incedit fraudelenter». ⁵⁴⁶

La lunga trattazione e i toni commossi, fortemente pervasi da domande retoriche e citazioni sacre, rendono bene l'importanza che per l'autore tale evento riveste. Egli si definisce sorpreso, assolutamente esterrefatto dall'avvenimento, e ancora una volta tenta di comprenderlo con il verbo divino, e soprattutto di

⁵⁴⁵ CJW, p. 64.

⁵⁴⁶ *Ibid.*

spiegarlo al lettore, ma con una vicinanza all'interlocutore straordinaria, tanto da farlo sembrare il passo, in tutto e per tutto, un sermone.

La morte dell'imperatore ha in pratica svelato, o meglio rivelato, dove bisogna estirpare il male. La morte di Enrico VII potrebbe, in questo senso, far parte di uno di quegli eventi, trattati nel capitolo precedente, che rappresentano per l'autore una vocazione alla storia. Una vocazione che ritrova sempre il suo molteplice senso tra la rivelazione, la memoria, l'*exemplum* e l'apologia, in questo caso proprio nei confronti della parte non contaminata del clero⁵⁴⁷. Non a caso la sua successiva preoccupazione è proprio quella di distinguere il frutto marcio dalla pianta buona. Questa apprensione lo porta a riflettere sul fatto che evidentemente il monaco «occidendo Caesare» mostra di essere «filium sathane» e conclude dicendo: «Ergo bene dico, quod hic filius eius erat; non fuit filius Abrahe, quia opera eius non patrabat. Unde dicitur: "Patrem sequitur sua prole."»⁵⁴⁸

Il senso della violenta invettiva viene amplificato proprio anche in virtù dell'opera apologetica, un'opera retorica condotta tutta a favore di quei minoriti

⁵⁴⁷ CJW, pp. 64 sg.: «Immo insultant nobis per hoc dicentes: "Si illa species quam sumunt et reverentur cristiani, Deus esset, tam horibile et execrabile fascinus sua in specie et participatione fieri nullatenus permisisset". Et quia nobis taliter insultant, iudicio humano et sensuum meorum compellor dicere et exclamare dicens: "O Domine quare sinivisti?" Vel si ob aliquam causam tibi soli notam sinere voluisti, quod est in tam grande preiudicium et detrimentum fidei, quare ergo secundum verbum sapientis non innovasti tua signa et immutasti tua mirabilia ad demonstrandam potenciam dextere tue et ad firmandam plebis fidem, sicut cecum a nativi tate illuminare voluisti ad manifestandum gloriam tuam et Lazarum quadriduanum in monumento iam fetentem resuscitare? Sed quando ista revolve in mente mea et domino obico per modum argumentacionis et altercacionis, quemadmodum fecit Domino Ieremia propheta dicens quasi disputando et contendendo: "Quare Dominine ipsius prosperatur in via sua?" Cursus conflingendo in me ipso in memoriam reuco, quod consilia domini et cogitationes nemo novit et iudicia Domini abscondita et inscrutabilia sunt et sicut in Ezechiele propheta dicitur: "Quoniam sicut celi exaltati sunt a terra sic vie mee a viis vestris" (Is.55, 9) et quod Ysaya dicitur: "Perscrutator maiestatis opprimetur a gloria" (Prov. 25,27) et David dicit in psalmis: "Defecerunt scrutantes scrutiny" (Ps 63,7). Et sic cogitando ista Domini potenciam et maiestatem sapienciamque infinitatem et meam fragilitatem ingnoranciamque perpendo et decidens in me ipsum obstupesco meamque curiositatem et presumptuositatem reprehendo et agens penitentiam tales frivolos cogitatus postpono et Deo. Sicut debeo, otum committo. Tamen concludendo sermonem iam habitum dico, quod religiosus ille, qui intoxicavit invictissimum imperatorem christianitatem prophanavit, confundit ordinem, temeravit inperium, corripit, quidquid erat religionis, quod legis, quod vite, quod morum quod fidei, quod discipline, quod sacerdotalis dignitatis, quod monachalis reverencie, perdidit et confundit».

⁵⁴⁸ Ivi, p. 66.

sui quali, seppur nella totale estraneità ai fatti, pesò il giudizio del popolo ostile al clero, e presi a bersaglio grazie al grave malcontento suscitato dall'eccidio del monaco. Ancora una volta si ritrova a mostrare la giusta via tramite le sacre scritture: «Filius non portabit iniquitatem patris nec a converso»⁵⁴⁹.

In qualche modo l'evento suscita una duplice affezione nel cuore dell'autore: da un lato, infatti, egli sente la necessità di additare la serpe che si agita in seno alla Chiesa; dall'altro egli si ritrova, così facendo, a dover chiarificare che il clero a cui si riferisce non ha nulla a che vedere con l'*ordo* francescano. Ancora una volta egli è mosso dall'esigenza di distinguere i minoriti dal resto delle forme di vita religiosa, soprattutto se si tratta di quelle più integrate nella gerarchia ecclesiastica.

È anche in questo atteggiamento che sfugge, in qualche modo, quella sua appartenenza alla religiosità popolare. Giovanni, seppur sicuramente più vicino a questa tendenza, si pone ancora una volta come un'eccezione che recalcitra nei confronti di qualunque categorizzazione. Basterà fare solo un esempio, non troppo peregrino: Raul Manselli poneva la grande manifestazione giubilare del 1300 come un evento partito entusiasticamente proprio dagli strati popolari, di cui poi in seguito il papato si appropria per recuperare credito di fronte a quel volgo presso il quale l'idea della santa sede si faceva più distante.

⁵⁴⁹ *Ibid.*: «Tunc temporis puer ego existens audiui, quod fratribus Minoribus in terminis annonam petentibus multa contumelia irrogata fuerat et multis terrores multusque contemptus, quia primo rumor et sermo vulgrais exiit de eis quamvis preservantem penitus fuerint, quod regem Romanum veneno peremissent. Non tamen dico, quod ordini, quicumque est, sit imponendum interficientis unica et sigularis malicia cum ceteri illius ordinis malefactori assensum non prebuisset nec conscii sibi criminis illius extitissent. Unde reatus illius extendendus non fuit in ceteros vel singulos sui ordinis, sed solum in delinquentem. Unde ius dicit: "delictum persone non debet redunare in dampnum ecclesie; ergo a suos debet tenere autore nec est ulterius protrahenda quam delictum sit in excedente repertum. Item ius dicit, quod vicia personalia non transeunt ad successores. Item Moyese in sacra pagina dicit: *Filius non portabit iniquitatem patris nec a converso*. Item Ezechiel: *anima que peccaverit ipsa morietur*"».

Esso ha una sua precisa e specifica fisionomia, quale non si è mai più ripetuta, né d'altro canto ciò sarebbe stato possibile, se si pensa che in questo giubileo l'iniziativa fu decisamente e schiettamente popolare, tanto da travolgere e forzare la mano alla gerarchia e persino ad un cardinale riluttante e scettico al punto di domandarsi: "Cur isti fatui expectant finem mundi?". Successivamente, però, proprio questa gerarchia e lo stesso pontefice furono pronti, anzi rapidi, nell'impadronirsi dell'iniziativa popolare, trasformandola nel trionfo del papato detentore delle somme chiavi della misericordia divina. Di tale atteggiamento ci viene un'ulteriore conferma quando il popolo di Roma manda ad Avignone un suo rappresentante e sarà il famoso Cola di Rienzo per chiedere un altro giubileo.⁵⁵⁰

Tuttavia, a proposito di tale manifestazione, che coinvolse in maniera positiva tutta la cristianità, il nostro autore prende le distanze. Sicuramente gioca in questo senso la distanza sia temporale che fisica rispetto all'evento. Giovanni, infatti, nel 1300 doveva essere ancora in fasce, ma non è probabile che sia un semplice caso il fatto che in tutta l'opera il riferimento al giubileo si condensi in un'unica e scarna sentenza, che ha un puro e semplice valore informativo: «Postea vero Bonifacius creatus sextum decretalium compilavit et annum iubileum solepniter celebravit».

Non vi è, nel suo resoconto, alcun riferimento all'eco e alle speranze che tale avvenimento suscitò all'epoca dei suoi contemporanei. È chiaro che per lui la celebrazione ha perso completamente il senso originario, e che nel corso degli anni l'abbia avvertita esclusivamente come iniziativa istituzionale, piuttosto che popolare, in virtù soprattutto della sua personale tendenza ad affrescare le più disparate manifestazioni collettive e spontanee, anche a volte distanti geograficamente dal suo luogo d'azione, come spesso accade per esempio per gli eventi che riguardano la cristianità in terra santa. In questo senso la sua presa di

⁵⁵⁰ R. Manselli, *Il secolo XII. Religiosità popolare ed eresia*, Roma 1983, p. 34.

distanza dall'evento ha una componente ideologica fortissima. Questo semplice esempio rende ben vivo il senso di una cristianità spaccata in due, un senso di cui è pervasa l'intera Cronaca, che si sforza appunto di mantenere distinti gli ambiti della fede e dell'istituzione.

A questo punto sarebbe opportuno operare un ulteriore sforzo di sintesi, che, lungi dal volere esaurire l'argomento con salti temporali e culturali, potrebbe invece cercare di chiarificare meglio la posizione del nostro Autore all'interno della scottante contrapposizione tra papato e Impero. L'influenza gioachimita, con le sue attese messianiche e di rinascita è, nel sistema mentale di Giovanni di Winterthur, facilmente rintracciabile, giacché era andata a costituire la principale linea di pensiero all'interno dell'ordine minorita e si era insediata nella cultura francescana a più livelli. Ovviamente nel corso di un lungo processo e a distanza di circa 150 anni dalle sue profezie, tale influenza si è ridotta, nel pensiero di Giovanni, a tracce più o meno inconsce. Queste stesse tracce si ritrovano come principi guida sedimentati in quello *humus* culturale che porterà proprio la Germania ad accogliere la grande riforma luterana. Dopotutto il pensiero gioachimita e quindi la filosofia francescana, uniti al malcontento popolare, mostrano nella loro struttura tratti spiritualistici e organizzativi fortemente affini a quelli che animarono l'impresa riformistica del 1500.

Vorrei mostrare una certa traccia delle idee gioachimite all'interno della Riforma tedesca. La Riforma tedesca, o più esattamente la Riforma centro-europea, fu un processo di lunga durata che interessò parecchi livelli della società. Gli orizzonti sociali sono in parte opposti. Ci sono teologi o umanisti ai quali interessa risolvere questioni dogmatiche. Ci sono laici che cercano seriamente una Chiesa credibile. Ci sono principi che vogliono nel loro territorio una Chiesa funzionale al bene pubblico. Ci sono cittadini e contadini che mirano ad una riforma non solo della Chiesa, ma anche dell'Impero, specialmente in quanto Impero Sacro,

conservatosi per secoli ai fini di una Cristianità totale. Ci sono infine i monaci che si adoperano per la salvezza della cristianità, riformando il proprio ordine religioso. Tutto è Riforma.⁵⁵¹

In un processo storico di lunga durata, Giovanni di Winterthur testimonia la presa di coscienza, seppur a livello embrionale, che caratterizzerà la posizione tedesca nei confronti di una decisiva scelta di fronte alla Chiesa cattolica, sterzando in maniera risoluta verso il senso di una rinascita più che verso il senso della fine. In questa analisi i segni del gioachimismo sono evidenti. L'idea del compimento, dell'attesa e della pace sono intrecciati al tessuto storico al punto che si evidenzia come la cultura francescana abbia operato dei cambiamenti proprio in virtù del corso naturale delle idee dell'Abate. L'anticlericalismo di Giovanni è un riflesso che si accorda con i tempi di quella chiamata al nuovo corso spirituale che attraverso i tempi aveva potuto assumere varie direzioni. Se così ai tempi di Salimbene l'imperatore Federico era additato come Anticristo perché oppressore della Chiesa e delle libertà comunali. Per Giovanni la Chiesa assume il volto della fustigatrice di anime e mentre l'Impero non riesce a reggere le aspettative dei fedeli, il fermento sociale delle rivolte, le confraternite laiche e le iniziative personali, sembrano essere le uniche possibilità, talvolta incoraggiate, altrove deprecate, di sopravvivenza del corpo sociale. Ma è possibile generalizzare attraverso il racconto storico ciò che è nella mente di chi lo scrive?

2.3 *La Cronaca come testimonianza*

L'espressione, utilizzata più volte in questa analisi, relativa all'opera storiografica come calco a due facce, di testo e testimonianza, che ne mette in

⁵⁵¹ F. Seibt, *Gioacchino da Fiore e l'utopia della riforma*, in AA.VV., *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento*. Atti del III congresso Internazionale di studi gioachimiti, S. Giovanni in Fiore, 17-21 settembre 1989, a cura di G.L. Potestà, Genova, 1991, p. 87.

risalto un duplice valore, non ha una mera valenza retorica ma acquista un peso specifico e un necessario carattere funzionale che deve alle riflessioni intorno a un testo relativamente recente. Il volume di Seibt sulla famosa Cronaca dell'Anonimo romano⁵⁵², si pone come un modello storiografico innovativo, che amplia l'orizzonte della ricerca storica mirando a rompere la staticità del testo: tale modello cerca di cogliere le forme vitali della narrazione, in quanto espressione di un'esperienza umana. All'interno del saggio di Roberto Delle Donne⁵⁵³, che precede il testo dell'edizione italiana, si esprime l'importanza della consapevolezza dello storico nei confronti del suo mestiere: egli, infatti, dovrebbe essere capace di riconoscere, nel suo lavoro, che «le rappresentazioni collettive e gli schemi di percezione e di valutazione con cui gli individui si orientano, giudicano e agiscono nel mondo della storia, non sono meno reali dei processi, dei comportamenti e dei conflitti concreti che costituiscono il più consueto e rassicurante campo di indagine del passato»⁵⁵⁴. Questa importante presa di coscienza si rivela una utile strategia sia a livello storiografico, sia a livello storico, rappresentando un valido strumento metodologico per il cronista e per lo storiografo.

Assumere il monito espresso nel volume di Seibt significa leggere la cronaca «come testimonianza di un'esperienza umana»⁵⁵⁵, ma significa anche fare riferimento all'esperienza estetica che il testo porta, cercando di cogliere nel racconto storico i «submondi percettivi»⁵⁵⁶ attraverso gli strumenti della critica e l'ermeneutica dei testi narrativi. All'interno di tale coraggiosa impostazione metodologica, l'analisi di Jolles, e la formulazione delle *einfache Formen*, nonché il relativo ampliamento fornito su tale formulazione dagli studi di Jauss, si offrono

⁵⁵² G. Seibt, *Anonimo romano. Scrivere la storia alle soglie del rinascimento*, ed. it. a cura di R. Delle Donne, Roma 2000.

⁵⁵³ R. Delle Donne, *L'anonimo «nel mezzo della storia»*, in *ibid.*

⁵⁵⁴ *Ivi*, p. VIII.

⁵⁵⁵ *Ivi*, p. XV.

⁵⁵⁶ H.R. Jauss, *I generi minori del discorso esemplare*, in AA.VV., *Il Racconto*, a cura di M. Picone, Bologna, 1985, p. 58.

come un importante percorso per allontanarsi da un tipo di storiografia facile alla cristallizzazione e all'appiattimento dei risultati critici.

Nel corso del 1930 André Jolles inizia la sua ricerca filologica nel tentativo di cogliere la forma narrativa, prima che essa si verifichi nell'opera letteraria. Queste virtualità, che egli definisce "forme semplici", appunto, sono elementi che possono o meno attualizzarsi nella scrittura – si parla di virtualità proprio in virtù del fatto che esse possono realizzarsi senza che questo implichi una necessità – rilevando il loro conformarsi ai diversi bisogni sociali e contesti culturali. Si tratta, cioè, di forme preletterarie, che «avvengono per così dire nella lingua senza l'intervento del poeta»⁵⁵⁷ e che non possono essere colte nel testo da un punto di vista formale; non fanno parte, cioè, della struttura linguistica, retorica o stilistica. Esse sono invece l'espressione del linguaggio, ovvero hanno un carattere precomprensivo, non caratterizzato da una presenza fissa e rigida nel testo ma da una selezione che avviene caso per caso. È proprio, del resto, grazie al fatto che Jolles non le affida ad una rigida struttura, se il concetto è al riparo da una gerarchia schematica che le porterebbe a diventare un mezzo di analisi sterile. Egli ne coglie piuttosto la relatività, rispettandone la variabilità ed identificandole, così, non solo come archetipi, ma anche come categorie euristiche soggette al tempo.

Jauss ne identifica il valore per «gettare luce sull'inesprimibile orizzonte dell'esperienza di tali atteggiamenti verso la realtà o sulle regioni del cielo del mondo»⁵⁵⁸, citando lo stesso Jolles nella sua definizione. Ben si comprende, dunque, come questa «esperienza estetica»⁵⁵⁹ e la relativa applicazione di «un'ermeneutica di domanda e risposta»⁵⁶⁰ lanci una sfida alla storiografia, o meglio, si propone come un tipo di storiografia che tende a frantumare il carattere d'uso del testo per giungere ad una più sfaccettata comprensione della storia umana, della vita e del tempo.

⁵⁵⁷ A. Jolles, *Einfache Formen*, p. 10, cit. in H.R. Jauss, *op. cit.*, p. 58.

⁵⁵⁸ H.R. Jauss, *ibid.*

⁵⁵⁹ *Ivi*, p. 59.

⁵⁶⁰ *Ibid.*

Questa sfida viene accolta dal volume di Seibt, che fa proprie tali metodologie e le applica con efficacia alla cronaca dell'Anonimo, un testo di grande valore letterario, che, nel corso della sua avventurosa vicenda critica, è rimasto a lungo in sordina, in virtù di un pregiudizio negativo nei riguardi del volgare. Seibt riesce a cogliere, attraverso questo tipo di ermeneutica letteraria, l'esperienza estetica presente nella cronaca dell'Anonimo, riuscendo a definire attraverso un'efficace analisi degli elementi estetici, fittivi, letterari, linguistici, la personalità di uno storico sullo sfondo del mutamento sociale del XIV secolo. Tramite quindi il supporto di questa metodologia d'ascolto, più che di analisi, egli riconosce nel testo dell'anonimo una sensibilità e una resa del tessuto storico, i quali, seppur presentano modelli di continuità con la novellistica trecentesca e con il racconto esemplare, recano in sé una forte traccia classica. Il racconto in volgare, il racconto borghese dell'Anonimo, accoglie, dunque, l'esperienza letteraria cosiddetta preumanistica; i suoi modelli non sono da rintracciare nella cospicua produzione in volgare del Trecento, bensì nella storiografia latina classica: in Livio, Sallustio, Lucano. Sulla base delle *einfache Formen*, egli riesce così a evidenziare e classificare i generi letterari all'interno del testo, analizzando caso per caso le tracce virtuali, gli elementi precomprensivi, le espressioni culturali che la cronaca offre, evitando uno ieratico schematismo che si limiti a distinguere tra letteratura volgare e letteratura latina.

Applicare alla Cronaca minore questo supporto d'analisi significa, per certi versi, capovolgere il senso della contrapposizione tra tradizione volgare e tradizione latina: Giovanni di Winterthur redige in latino ma il suo orizzonte classico è limitatissimo. La narrativa della cronaca è, in qualche modo, una narrativa volgare in lingua latina, dove per narrativa volgare si intende un tipo di scrittura che faccia tesoro di quelle esperienze che sono proprie del XIII secolo e che immettono sulla scena letteraria un'umanità molto più variegata. Una narrativa, cioè, che si confronta con l'orizzonte cortese e romanzesco, con la religiosità esemplare delle *vitae* e delle leggende o con la narrativa borghese con le

sue varie forme, tra cui la parodia, la novella, il motto di spirito etc. e soprattutto con la potenza espressiva della predicazione; l'universo letterario della cronaca è superficiale, per certi aspetti scontato, ma riguarda proprio questo tipo di esperienze (eccezion fatta per il filone cortese, che non può chiaramente trovare posto all'interno del discorso storico del nostro minorita).

Eppure l'utilizzo delle categorie di Jolles, e l'attenuazione, la flessibilità con la quale Jauss le fa proprie, diventa un soccorso importante ai fini di una visione critica. In più, la presenza o meno di tali forme preletterarie all'interno del panorama culturale offerto dalla narrazione di Giovanni, risulta ancora più utile ai fini del discorso storiografico, in quanto offre al lettore una gamma di elementi, tali da poter rintracciare gli strumenti ermeneutici, così come quelli ricettivi, del discorso storico. In pratica si tratta di notare come certi generi, certe virtualità vengano usate in maniera più o meno consapevole dall'autore, per produrre un effetto di realtà; vale a dire per corroborare il racconto, per documentare la testimonianza. Applicare questi strumenti d'analisi alla cronaca di Giovanni di Winterthur non ha l'unico, seppur già sufficiente valore metodologico di affrontare il testo secondo una nuova sensibilità ed una maggiore profondità critica, ma tale impostazione risulta molto efficace anche per far emergere quei segni del gioachimismo, nonché l'impronta della predicazione e dell'esemplaristica attraverso la Cronaca. Grazie all'analisi delle forme semplici, si delineeranno facilmente i cambiamenti avvenuti nell'esperienza del presente e sarà possibile ritrovare molti temi della letteratura francescana senza necessariamente dover dimostrare una diretta discendenza che finirebbe con l'ingessare la forma libera delle trasmissioni culturali, limitandola con una pretesa certezza, ad un continuo passaggio di testimone.

Il contesto in cui l'Anonimo racconta e di cui reca testimonianza, è un contesto civico, borghese, mentre quello di Giovanni è un contesto religioso, o meglio spirituale. Le prove della veridicità del fatto storico, quindi, saranno necessariamente diverse nella loro sostanza, profondamente divergenti nella

modalità e nei fini. E questo non dipende esclusivamente dalla distanza culturale dei due autori, né dalla loro erudizione: questa divergenza nel certificare i fatti storici si basa, in buona sostanza, sull'obiettivo dell'opera, e si intreccia a più livelli con la ricezione e l'ermeneutica della storia. L'opera di Giovanni è un'opera semplice: non è caratterizzata cioè da una forte valenza letteraria. Ma questo dipende anche dal suo obiettivo, dal senso della storia e del tempo che egli intende trasmettere. Seppur in maniera totalmente differente, l'Anonimo romano e Giovanni di Winterthur sono testimoni di un passaggio, di un'epoca di cambiamenti, ed entrambi si fanno interpreti di una rinascita: l'Anonimo porta il senso di un rinnovamento culturale, un cambio di prospettive che, attraverso l'Umanesimo porterà al Rinascimento italiano; Giovanni di Winterthur direziona invece questo rinnovamento in campo spirituale, portando in primo piano l'urgenza di dar seguito a quella spinta, iniziata alla fine del XII secolo, in favore di una nuova religiosità. Entrambi faranno un ragionevole uso dell'esemplaristica ciascuno adattandola ai propri fini.

All'interno delle nove categorie delle forme semplici, il discorso esemplare figura come il genere preletterario maggiormente presente nella semiotica del testo storico medievale. Il suo valore retorico costituisce, per così dire, il materiale più usato per tessere la maglia storica, poiché apporta un valido strumento ermeneutico. Come si è già avuto modo di notare a formula esemplare è soggiacente alla maggior parte delle strutture narrative, già in epoca classica – si pensi ad esempio alla fabula o anche alle vite degli uomini illustri. Con il Cristianesimo, però, essa appare destinata ad una più larga fortuna. Tale fortuna la porta, da un lato, a confrontarsi con il relativo appiattimento della sua gamma di significati, dall'altro la rende, appunto, protagonista della maggior parte dei generi letterari medievali. Jauss⁵⁶¹ spiegava come l'esempio avesse guadagnato nuovo valore e rango letterario nell'espansione della religione cattolica, grazie proprio alla convinzione cristiana che dava maggior peso alla testimonianza

⁵⁶¹ H.R. Jauss, *op. cit.*, p. 70.

storica piuttosto che al pensiero: il fatto, carico di valore e forza espressiva, contro la pura espressione teoretica.

Giovanni di Winterthur si fa carico di questa convinzione. Nella sua opera il legame tra discorso esemplare e significato storico è fortissimo, e tale fatto risulta maggiormente comprovato se si voglia considerare la fonte primaria dell'opera del cronista: la Bibbia. Le Scritture Sacre sono, in effetti, la materializzazione del discorso esemplare nel fatto storico, ed è proprio l'ermeneutica del testo biblico con la sua gerarchia di significati a rendere ancora più evidente tale legame. Si potrebbe affermare che la storia e l'*exemplum*, davanti al giudizio di un cristiano, non presentano rilevanti differenze. La verità è la finalità sia del discorso storico che del discorso esemplare, ed entrambi i discorsi la esprimono tramite la testimonianza. Si dovrebbe solo tentare di accentuare nel secondo il carattere di possibilità, cosa che generalmente non riguarda la narrazione storica, in quanto essa si occupa del «compiuto», del «detto». Tuttavia anche questa certezza appare scossa dal modo di intendere la storia di Giovanni, e ci si riferisce in particolare a quel suo straordinario modo di eludere i tempi storici e di fondere all'interno di un unico tempo, quello della narrazione, passato, presente e futuro.

Giovanni di Winterthur mostra una certa propensione al racconto, un racconto che è più vicino al panorama novellistico del Trecento che non al rigore e alla profondità connettiva della cronachistica, soprattutto per la prevalenza data generalmente, in quest'ultima, alla storia politica. Egli lascia un grande spazio all'aneddoto. Qualcosa che lo rende vicino alla cronaca di Salimbene, il che ci fa capire come la storiografia francescana tutta si alimentasse di tali elementi, ma che il minorita tedesco porta a delle conseguenze più estreme in quanto si apre ad un vasto orizzonte popolare. Il suo interesse lo porta a non operare in maniera chirurgica rispetto alle notizie che gli giungono. Per Giovanni tutto è storia: le liti familiari, gli omicidi passionali, le innumerevoli beffe del demonio, le annate memorabili del vino così come le catastrofi, o ancora i piccoli gesti caritatevoli all'interno della comunità – sono tutte cose degne di essere redatte, accanto ai

grandi eventi di storia mondiale. Anche il ricorso frequente al discorso diretto o l'utilizzo dei motti di spirito, utili per delineare in un sol gesto narrativo l'uomo e lo sfondo sul quale egli si muove, rappresentano i segnali di un'ampia visione della storia. Ovviamente tale percorso evidenzia un legame imprescindibile con la sua condizione di monaco, di francescano, che lo porta quindi a ribaltare, in un certo senso, il significato della dignità degli eventi, ovvero la scelta, la selezione del fatto memorabile, cosa si presenta come degno di essere narrato e cosa invece non lo è. Come a dire che una lite di paese ha la stessa dignità di passare alla storia che ha la lotta tra i re. Questo compito è sentito dal frate in maniera rigorosa e viene privato, attraverso la sua Cronaca, anche di quegli aspetti teorici e dottrinali che potrebbero indirizzarne il lavoro: egli si propone di redigere le notizie che gli giungono, qualunque esse siano, riducendo al minimo il vaglio critico dei materiali.

Tale metodologia gli è valsa l'accusa di storico impreciso. E questo è vero. Ma bisogna anche considerare che egli sceglie un orizzonte prossimo al suo campo d'analisi, cosa che esclude automaticamente un'impostazione critica nella raccolta delle informazioni. O meglio, tale impostazione ha un carattere del tutto personale. Tuttavia la sua percezione storica e memorialistica è attuale, nel duplice senso della parola: sia perché si concentra sull'evento contemporaneo, sia perché egli avverte la ricerca sul campo come compito precipuo dello storico. Come precisa Arno Borst a proposito della curiosa propensione di Giovanni al racconto, egli - seppur appaia costante il suo impegno propagandistico nei confronti dell'*ordo* - non sente, ad esempio, l'esigenza di narrare la storia di questo suo ordine e, neppure, la storia del suo monastero originario a Winterthur, o degli altri presso i quali ha soggiornato⁵⁶².

Da questa attenzione al presente e al quotidiano, si evince una certa affinità proprio con quelle formule della narrazione che sono in qualche modo popolari,

⁵⁶² A. Borst, *Mönche am Bodensee 610-1525*, cit., p. 366.

come la novella, il motto di spirito, la favola, ma anche religiose come le *vitae* dei santi, i martirologi, la leggenda sacra. Il filo conduttore che lega questi generi all'interno della Cronaca è rappresentato dal discorso esemplare, che si configura appunto come una finalità della narrazione attraverso la storia. Non bisogna però avvertire questa varietà di generi come autonomi rispetto alla trattazione annalistica: essi presuppongono, di certo, il discorso storico; tuttavia portano sul volto del testo quei lineamenti propri dei generi letterari. Dopotutto non bisogna dimenticare che Giovanni raccoglie il materiale evenemenziale anche dai racconti dei monaci itineranti con i quali veniva a contatto. Così è possibile identificare una matrice comune tra il racconto storico di Giovanni e i generi letterari del Trecento: l'oralità, il tramandarsi dell'evento attraverso il racconto orale. La differenza ovviamente è che, mentre nella novella il tramandarsi di tale racconto lo mette in relazione con la *fictio* e con la ripetibilità, il fatto storico narrato da Giovanni è un evento unico, irripetibile, che trova cioè una sua precisa collocazione nello spazio e nel tempo. Esso ha un qui e un'ora a cui si riferisce, che non sono dati da una tradizione. Esso è, in qualche modo, il racconto originario, si potrebbe dire preletterario, materia grezza pronta per l'officina narrativa.

Ma l'opera non è solamente composta da fatti storici narrati con la forza data dall'utilizzo dei generi preletterari: il ricorso all'aneddoto rappresenta infatti uno spazio narrativo che l'autore si concede sia come gusto personale, sia nella consapevolezza che ciò che si dice, ciò che è di fama comune, sia ugualmente, definitivamente, storia.

Una certa quantità di aneddoti affianca le figure più importanti: in particolare, quelle di Bertoldo di Ratisbona e di Federico II, di cui si è già avuto modo di individuare l'importanza all'interno della cronaca, ma che meriterebbero comunque un discorso a parte. Sta di fatto che, in modi diversi, essi sollecitano la fantasia del nostro autore. Bertoldo, infatti, sarà protagonista dei prodigi che scaturiscono dalla sua parola, nonché dalla perseveranza con la quale egli seguiva quelle anime smarrite che supplicavano il suo soccorso. Giovanni ricorda in

particolare un episodio, che lo ritrae in una felice e miracolosa ricerca della somma di dieci libbre di denaro, promesse per combinare un matrimonio ad una prostituta. La peccatrice, in questo modo, non solo si redime, grazie alla amorevole impresa del predicatore, ma addirittura sarà tratta in sposa, verrà quindi completamente riassorbita nella comunità, per merito della dote raccolta da Bertoldo⁵⁶³. Tale passo potrebbe essere una tradizione deviata dall'aneddoto sulla donna devota a Bertoldo e della sua richiesta di fondi al *campsor*, narrato da Salimbene anche se gli elementi di contatto non permettono di avanzare tale parallelo se non per via del tutto ipotetica⁵⁶⁴.

Di Federico II - ma in generale della casata sveva - l'autore tende a riportare numerosi aneddoti, alcuni dei quali già affrontati nel capitolo precedente, spesso proprio di derivazione popolare. Tuttavia, come si vedrà in seguito, il suo rapporto con le numerose credenze che gravitano attorno alla figura dell'imperatore è particolare. Oltre alla gustosa storiella del *bufo*, al brano sulla crociata e a quello dell'*ersterbten Martirium*, Giovanni ci tramanda le voci che riportano di una «perverse sentencie» dell'imperatore, che, attraversando sul suo cavallo un rigoglioso campo di grano sulle rive del Reno, pronuncia: «O quot dii ex hoc frumento suo tempore conficiunt!» facendosi chiaramente beffe dell'«altissimo sacramento corporis Christi». L'autore, che di tutti questi aneddoti pare quasi divertito, mostra, ancora una volta, Federico in tutta la sua sacrilega sagacità.

⁵⁶³ CJW, pp. 19 sg.: «Cum autem frater Bertoldus in turba copiosa sedente coram eo de eminenti loco suo, in quo stabat, proclamaret: si ibi vir aliquis esset, qui filiam suam peccatricem, per eum conversam et renatam, in uxorem traducere vellet ob respectum amoris divini? Nam ipsam sibi daret et insuper dotaret; quod dum surgens quidam de multitudine faceret, sibi pro dote X libras se donaturum repromisit. Quas ut promptas de turba, cum alis non haberet, colligeret, viros aliquot turmas populi compressi pre multitudine preanbulare mendicando ortatur et singillatim ab hominibus poscendo elemosinam, quousque summa X librarum denariorum compleatur. Qui cum partem hominum adhuc restare petenda, clamavit alta voce pater sanctus in anbone: "Sufficit; nos habemus pecuniam, quam optamus". Illi sicut prius montis suis obtemperantes ab incepto destiterunt et revertentes ad eum elemosynam petenda quesitam dinumerareverunt, et inventa est precise summa pretaxata nec plur nec minus, nec pauciores, nec plures denarii quam X libre sunt reperti, quos incontinenti dari iussit illo viro, qui desponsaverat prefatam peccatricem, sibi eam fideliter reconmendans».

⁵⁶⁴ Cfr. F. Baethgen in CJW, p. XXXI.

In ogni caso, il materiale religioso di cui sono composti i suoi racconti è ovviamente preponderante. Nell'opera si trova una quantità infinita di episodi, notizie curiose, storielle più o meno brevi, che riguardano miracoli o prodigi divini, più spesso compiuti proprio ad opera dei suoi confratelli. Le informazioni sono ovviamente tratte dai conventi in cui lui soggiorna. Molte sono le notizie che gli sono evidentemente giunte tramite la testimonianza orale dei frati, eventi cioè che per la loro datazione non possono essere stati vissuti dall'autore in prima persona, ma che lo hanno così fortemente colpito da spingerlo ad introdurli nella narrazione seguendo la loro datazione in maniera più o meno precisa, quasi si trattasse di eventi di storia politica europea. La trasmissione orale delle singole storielle sui determinati protagonisti dell'epoca è del resto evidente, nella storiografia quanto nella narrativa, il medioevo, in particolare a cavallo tra il XIII e il XIV secolo, conosce una profonda mescolanza tra i generi e si alimenta in maniera consistente della cultura orale e popolare. Basta infatti dare una scorsa alle grandi raccolte trecentesche per rendersi conto ad esempio che Federico II è protagonista di un vero e proprio filone anedddotico e questo perché dalla propaganda antisveva, l'imperatore è finito sulla bocca dei Predicatori, fino a raggiungere da protagonista l'espressione mitica e narrativa popolare anche a distanza di secoli.

Peculiare appare, ancora una volta, l'orientamento di Giovanni di Winterthur nei confronti del suo lavoro. Il racconto è per lui un momento fondamentale: l'episodio tramandato, la notizia affidata alla memoria della voce, è storia non meno di un decreto o del resoconto di una battaglia. Come aveva annunciato del resto nella sua introduzione, questi eventi di *vox communis* sono trascritti accanto a quelli di *fama celebris*. È il caso della resurrezione di una donna a Wallstadt⁵⁶⁵ o della *orrorifica visio* di un minorita di Lindau⁵⁶⁶: fatti accaduti

⁵⁶⁵ CJW, p. 51.

⁵⁶⁶ Ivi, p. 69.

rispettivamente nel 1307 e nel 1308, al tempo, cioè, in cui Giovanni aveva intorno ai dieci anni di età.

Nel caso di Wallstadt, Giovanni narra di una donna, molto devota ai minoriti, la quale durante il suo funerale, poco prima di essere sepolta, si risveglia davanti allo sguardo attonito dei cittadini. Il prodigio avviene grazie all'intervento miracoloso di S. Francesco: la donna infatti sarebbe stata sepolta senza confessare i suoi peccati, e pertanto sarebbe stata per sempre condannata all'inferno se non avesse ricevuto la grazia dal santo di Assisi, al quale aveva recato omaggio, poiché «*cuius fratribus multum benefica fuit*». Oltre alla confessione la donna predice eventi futuri, per poi finalmente riposare in pace. Gli eventi predetti si verificheranno tutti, ma la casa della donna continuerà ad essere infestata dagli spiriti maligni, fin quando i frati non interverranno a ristabilire la pace, chiamati proprio dalla popolazione atterrita. Gli spiriti, ci dice Giovanni, si lamentavano per la perdita dell'anima della donna, che, grazie alla sua grande devozione religiosa, si era sottratta alla morsa del Maligno. Con la consueta tendenza associativa che caratterizza la struttura del suo racconto, Giovanni ricorderà che poco tempo dopo la resurrezione a Wallstadt, alcuni spiriti infestarono la cittadina di Rottweil, paesino del Wüttemberg, e lì strangolarono cinque uomini durante la notte⁵⁶⁷. Ancora, nello stesso nucleo narrativo, l'autore riporta il racconto, ascoltato in prima persona, di cui è protagonista una donna, da lui definita «*filia mee confessionis*». L'evento deve essere stato di alcuni anni più tardi, visto che, con questa definizione, egli mostra di riferirsi alla sua già avviata attività pastorale. La donna gli narra di una minaccia sventata grazie all'intervento di un *viro Honesto*. Mentre ella sedeva, nella solitudine della sua casa, presso il fuoco, per riscaldarsi, scorge un misterioso *vir niger*, che muove minaccioso contro di lei. Il sant'uomo interverrà spingendo questi nel fuoco. Un fatto che accade, come tutti gli eventi prodigiosi, quando *iam lucis oriente sydere*, cioè all'alba⁵⁶⁸. A volte la sua stessa

⁵⁶⁷ Ivi, p. 51.

⁵⁶⁸ Ivi, pp. 51 sg.

attività pastorale lo porta a raccogliere quei fatti quotidiani, mondani, che costituiscono il principale materiale della sua cronaca. Anche l'attitudine a trattare di eventi straordinari, di racconti truculenti, evidenziano la derivazione popolare, e il carattere confessionale di tali notizie, testimoniando le paure di una comunità in crisi che cerca di espellere la violenza e il timore per mezzo della confessione sacra, ricevendo così il conforto e la protezione dai minoriti.

Il sogno del frate francescano di Lindau, invece, reca la tragica testimonianza di un cattivo presagio, che nonostante il monito della visione, appare impossibile da evitare. Un frate del convento *lindaugense* presagisce la sua stessa morte per annegamento nel lago di Costanza. Sebbene dal momento della sua visione egli abbia tentato di tenere le distanze dal lago, arriva il giorno in cui un suo superiore gli commissiona il trasporto di merci importanti, da Lindau a Costanza, proprio via nave. Il frate, cosciente del pericolo, adempie comunque al suo compito, per obbedienza all'*ordo*. Giovanni riporta il breve ma incalzante resoconto della tempesta e delle acque turbinose che risucchiano il frate. Alcuni anni dopo la tragedia, appare in sogno a dei pescatori il punto in cui il monaco perse la vita. Essi, credendo che tale visione li potesse condurre ad una pesca miracolosa, si precipitano con le loro reti nel luogo predetto. I pescatori dopo aver conquistato un'incredibile quantità di pesci, estracono dalle acque, con le loro reti, anche il corpo del frate, «quod est mirabile dictu», appare intatto assieme al suo breviario. I pescatori, stupiti e commossi, riportano al convento il corpo del santo e vengono accolti dallo stupore dei frati, i quali, con grandi onori, provvedono a degna sepoltura⁵⁶⁹. Di seguito Giovanni riporta un altro evento miracoloso, sempre ad opera dei minoriti: un ladro si redimerà dopo aver udito gli inni alla vergine, in latino – dato da sottolineare, in quanto lingua sacra e letteraria, che può mettere in moto il meccanismo del miracolo – cantati da due francescani, che aveva scelto come vittime dei suoi furti prima che i *verba sacra*

⁵⁶⁹ CJW, pp. 69 sg.

frenassero il suo scellerato proposito⁵⁷⁰. Ancora, dallo spunto di questi due aneddoti egli approderà al racconto di un demone nel monastero di Lubecca, che rimane a convivere con i monaci per ben due anni⁵⁷¹.

A questo punto, prima di procedere ad una più specifica analisi dei tratti rilevanti dei singoli episodi, è necessario soffermarsi sulla struttura narrativa della cronaca: cosa hanno in comune le storie fin qui descritte? Al di là dei tratti comuni evidenti, come gli intenti propagandistici nei confronti dei minoriti, la forte contrapposizione tra bene e male, il gusto popolare dell'argomento, la loro relazione con la profezia e il prodigio, nonché la forte traccia dell'elemento esemplare, essi sono collocati all'interno della narrazione come nuclei tematici. Giovanni tende ad associare questi eventi all'interno dei fatti di storia politica, raggruppandoli per la loro vicinanza contenutistica. Il processo è sempre lo stesso e ricorre continuamente nella struttura organizzativa dell'opera: ad un certo punto della narrazione annalistica, Giovanni introduce un episodio che ha del prodigioso; a sua volta, questo scatenerà un intervento a catena di altri avvenimenti simili. Egli li inserisce come momenti narrativi, spazi che intervengono ad ampliare lo sguardo sull'azione storica. È come se l'autore intendesse procedere nella cronaca basando il suo resoconto sul contemporaneo rapporto tra i fatti celebri e gli eventi che riguardano le sue immediate vicinanze. Egli intende redigere la storia seguendo il flusso del reale, non prediligendo, appunto, il grande momento politico, ma connettendo invece questo allo sfondo vivo costituito dalla gente comune e dal mondo, attraverso una visione orizzontale più che verticale dei processi storici. Giovanni riflette un bisogno di storia, che è intesa non solo nel senso di donare valore commemorativo agli eventi nel loro rapporto con i tempi storici, ma anche attraverso il valore euristico che viene offerto dalla dimensione memorialistica e narrativa di quegli stessi eventi. In questo senso, egli si rapporta alla storia su più livelli di comprensione, non

⁵⁷⁰ Ivi, p. 70.

⁵⁷¹ Ivi, pp. 70 sg.

separando bensì amalgamando le diverse visioni sociali e offrendo ampio spazio alla società che diviene protagonista della narrazione storica a scapito dell'evento puramente politico. La relatività di tale ampiezza è ovviamente decisa dal suo contesto sociale e religioso: il vero protagonista è cioè la cristianità europea – ed è proprio la difesa del suo punto di vista ad affidarlo al discorso esemplare.

Prendiamo il caso del nucleo tematico in cui si trova la narrazione della *visio* del minorita di Lindau, con gli altri due racconti associati, e in particolare l'analisi della notizia intorno al demone nel monastero di Lubecca. Egli giunge ad introdurre queste storie dopo il resoconto della morte di Alberto I d'Asburgo, assassinato nel 1308 dal nipote Giovanni di Svevia. Il nostro autore, dopo aver lamentato una delle tante morti violente in seno all'impero, ricorda ciò che un cavaliere di Alberto, molto vicino all'imperatore, gli aveva narrato:

Presagium autem mortis regis Alberti mirabile audivi, quod recitavit quidam miles Swevie pluribus frequenter personis adhuc hodierna die vivens et dicit se illi facto interfuisse et oculis propriis conspexisse videlicet quod, dum proxima die precurrente necem regis Alberti in balneis naturalibus extitisset, in presencia regis memorati et familie sue ibidem tunc commorantium quidam vir vagus et in terra famosus de partibus remotis adveniens comparuit.⁵⁷²

Ma non appena l'uomo inizia a conversare con il re, uno sciame di vespe velenose accorre a circondargli il capo: l'uomo scende immediatamente da cavallo, si pone in testa la sella come riparo, evitando il pericolo mortale del loro veleno. Giovanni si preoccupa di rendere ben nota la fonte di questo mirabile evento, e ci dice che il *miles*, non solo vide con i suoi occhi ciò che racconta ma egli era ancora vivo, quasi consultabile, ai tempi in cui Giovanni scrive, ovvero intorno al 1340. Il

⁵⁷² CJW, p. 68.

piano assolutamente reale su cui l'autore mantiene il racconto, indica ancora una volta il grande peso che il presagio ha nella sua idea di verità storica, la quale, è chiaro, assolve sempre alla funzione di comprensione e di svelamento di una pluralità di livelli interpretativi. Le vespe sono il segno della sciagura a venire: Alberto non può ignorare la loro funzione; egli capisce che lo sciame intorno al *vir vagus*, sta cercando di metterlo in guardia. Le vespe assolvono così alla funzione appellativa dell'evento rovinoso: esse creano l'improvviso incontro tra l'intendere e il significare. Il saggio re intuisce, in quanto destinatario, non di una visione, bensì di un reale intervento – quello materiale degli insetti che lo avvertono della sua stessa morte – indicando appunto il peccatore. Il *vir vagus* è l'assassino che colpirà Alberto fuori le porte di Basilea: il re spiega il senso figurato delle creature che non permettono all'uomo mendace di proferir parola. Il sovrano chiaramente non potrà opporsi al tragico destino, ma resterà comunque destinatario di una rivelazione.

Il presagio della sua morte scatena nell'autore il ricordo del tragico evento di Lindau, sopra menzionato. Questo reca i tratti della leggenda sacra, è il resoconto di un martirio dal quale il monaco non può scampare, un martirio che gli viene commissionato dal suo stesso monastero, al quale il frate non si sottrarrà, facendo così onore al suo convento. L'intento esemplare è quello appunto di mostrare l'impossibilità di sottrarsi al giusto e imperscrutabile disegno divino. Anche se l'autore non parla di un processo di santificazione o di martirio del frate in questi tempi, l'officina dell'eroe sacro è stata messa in moto. Il corpo del minorita, intatto, la reliquia del suo breviario, doneranno al convento la santità, giustificando la presenza del luogo di culto e radicando sul territorio l'attività dei francescani con la forza inconfutabile dell'intervento divino. Con la compiutezza del presagio, il frate, il suo stesso corpo, si fa virtù attiva: la sua tragica avventura esemplare può essere compiuta solo con il suo sacrificio. L'ingenuità della sentenza citata da Jolles⁵⁷³ a proposito della vita di S. Romualdo, che venne ucciso

⁵⁷³ A. Jolles, *op. cit.*, p. 78.

dalla comunità nella quale si era stabilito, può valere con i dovuti distinguo anche per il frate di Lindau: «Un vero popolo cattolico tiene più ai santi morti che a quelli vivi».

Tuttavia la propaganda di Giovanni non si ritrova tanto nell'esaltazione dei santi dell'*ordo* o dei suoi conventi – certo non quanto in quella dei suoi martiri – ma maggiormente essa viene condotta sulla base dell'esemplarità della vita di questi confratelli e ancor di più nelle loro azioni. L'attività o, meglio, l'attivismo francescano, per Giovanni è la vera forza del suo ordine, ed egli non manca appunto di mostrare l'operosità dei minoriti, l'instancabile opera di evangelizzazione e di conforto. Una forza che le virtù della *paupertas* e della *humilitas* contribuiscono ad ingrandire. Assieme a questo instancabile lavoro, Giovanni esalta, dei suoi confratelli, la loro incredibile fiducia in Dio e il loro coraggio.

È il caso, a questo punto, di analizzare il godibile racconto del monastero di Lubecca⁵⁷⁴, altro passo appartenente al nucleo tematico della *visio* di Lindau e che segue immediatamente quello del ladro redento a Villingen.

Item circiter ista tempora vel non longe ante insigne factum satisque mirabile, dingnum quoque relatione ac conscriptione, actum enarratur a fratribus famosi, veridicis, adhunc hodierna die superexetantibus, in provincia Saxonie in quodam conventu fratrum Minorum Lübeg.⁵⁷⁵

Anche qui Giovanni si premura di rendere ben nota la fonte e di tranquillizzare il lettore sulla veridicità del fatto riportato. Giovanni definisce tale evento mirabile e importante e il gusto con il quale lo racconta lo rende molto più vicino alla novellistica che alla semplice aneddotta storica.

⁵⁷⁴ CJW, pp. 70 sgg.

⁵⁷⁵ CJW, p. 70.

Videlicet quod quidam gardianus in terminos sue gardiane cum socio de eodem conventu exien una noctium in castrum quodam hospitatus fuit, cuius dominus ab antiquo informatus in hoc a suis progenitoribus fratres in turri castri sollempniter ad reverenter in lectisterniis, copiosis collocare solebat, sed illa nocte non audebat, quia noviter quoddam demonium turrim illam inhabitare cum maxima insolencia cepit. Quam ob rem fratres more solito illic ponere pertimuit et in alio loco ipsis lectos sterni iubebat. Dum autem gardianus intentum castellani tandem percepisset, carere noluit, quin in loco et comodo consweto poneretur. Dum autem sibi diligenter diswaderetur, ne in eodem loco cubare attemptaret, ne a demonio vexaretur, respondit, quod Domino bene confideret, quod eundem demonem conpesceret et se castigari ab eo non sineret, nam violenciam suam exercere in nemine valeret, nisi sibi Deus indulgeret. Cum ergo gardianus cum socio suo se in loco illo soporo et quieti dedisset, dyabolus illico eos asperrime inquietavit. Cui cum gardianus cum in crepacione severa indixissent silencium et pacem in nomine crocifixi subintuli: "si mihi crastina die hospicium in tuo, cum redieris, cenobio prestiteris, ab insolencia mea penitus cessabo." Cui gardianus in hunc modum fertur dedisse responsum: "si absque nocumento et malicia inter fratres meos conversari vis, tibi utique concedam." Qui sibi hoc sub asseveracione repromisit.⁵⁷⁶

Il custode, quindi, rispetterà la sua promessa. Nonostante il pericolo della situazione, egli accetta il patto con coraggio, pur di sottrarre al maligno i mezzi per compiere i suoi atti scellerati. Il demone dunque entra nel monastero, invisibile, e partecipa, come promesso, alla pia vita monastica, ripetendo esattamente i gesti dei minoriti. Per due anni il demone svolgerà esattamente le stesse mansioni dei frati, anche nei loro atti più umili, come lavare le scodelle dopo la mensa, o nelle varie pulizie quotidiane. Il demone arriva addirittura ad

⁵⁷⁶ CJW, p. 71.

ammonire i frati più giovani nella loro svogliatezza: «vigilando ac ortando». Ed è proprio per svolgere tale mansione di guida e di controllo del cenobio che egli si manifesta trascinando contro voglia un giovane fraticello in ritardo per i canti mattutini. Egli si palesa agli occhi esterrefatti del coro con queste parole: «Oportet te velis vel nolis cum aliis fratribus tuo creatori servire!». Il miracolo si è compiuto: il demone non solo ha desistito dai suoi intenti scellerati ma è addirittura divenuto responsabile dei frati. La divertente *pièce* prosegue:

Ad cuius facti miraculum frater stupefactus cum ceteris fratribus matutinas laudes decantando Domino presolvebat. Dum hic tandem demon opus sibi inunctum a suis superioribus in civitate illa executioni dedisset et ad finem intentum perduxisset, scilicet quod quendam dominum canonicum reverendum cum domina famosa et bene parentata, prius vitam celibem agente, confiscatos et conglutinos per eum glutino amoris in lapsum carnis seu viciū fornicationis prostravisset et homicidium canonici propter hoc subsecutum fuisset a parentibus domine inflictum deprehendentibus eum in actu venereo, et cum hoc fratribus in noctis silencio, dum adhuc eis minime constaret et iam primo factum esset, revelasset et sui causam adventus extitisse declarasset, gardiano hospiti suo gracias agens et fratribus valedicens abscessit, ortando eos ad ordinis sui disciplinam et observanciam; nam infinita et inestimabilia premia et gaudia in cellis per hoc consequi in perpetuum mererentur.

Tuttavia il diavolo è il diavolo! Non si può veramente chiedere di più al custode che ha reso il demone un ottimo frate, né si può chiedere maggiore indulgenza nella flessibilità che tale evento introduce all'interno dell'ideologia medievale del bene e del male: un demone che per due anni diventa un monaco esemplare è un fatto già eccezionale, se non ambiguo. Egli si parte, dunque, dal convento per concludere il lavoro che gli era stato commissionato, rispettando in

questo la sua natura. Induce in tentazione un canonico spingendolo all'atto venereo con una donna di alta estrazione sociale, della quale era stato il confessore, fino all'intervento del diavolo. Il religioso, colto sul fatto dai parenti di lei, viene ucciso. Compiuto il misfatto, il demone è pronto per lasciare la cittadina, non prima però di essere passato a salutare i frati, e ad esortarli a seguire i buoni insegnamenti del loro custode, che è stato capace con arguzia e saggezza di trasformare satana, per due anni, nel più attivo dei monaci. Questo brano assolve alle varie funzioni dell'*exemplum*, risponde cioè ai suoi requisiti: *movere* e *probare*, in primo luogo; il carattere emulativo dell'azione, in secondo luogo; inoltre, nonostante l'eccezionalità del caso, tale *exemplum* si presenta localizzato nello spazio e nel tempo e pertanto è definito dall'autore come fatto storico comprovato. Attraverso l'ambito percettivo dell'esperienza, quella tanto del custode che dello stesso demonio, si arriva alla comprensione dei processi che regolano la virtù umana. L'orizzonte è ovviamente quello francescano: Giovanni sottolinea che il custode non è affatto turbato dalla presenza del demonio ed infatti egli non si sposta dalla camera affidatagli dal suo ospite percependo che con quell'ospitalità il castellano aveva chiesto implicitamente il suo aiuto. Il custode si mostra inoltre perfettamente cosciente della grandezza derivata dalla fiducia in Dio e accetta una tanto pericolosa azione, come quella di lasciar entrare il diavolo nel suo convento. L'autore mostra inoltre – e questo tema si lega a quello della sua generale sfiducia nei confronti dei canonici – come la persuasione del demonio attecchisca sul clero e non sui frati. Anzi, proprio in rapporto ad essi il demone pare completamente ammansito nella sua natura malvagia, e il vizio della perseveranza che gli è proprio, diventa uno strumento eccezionale per esortare i frati ad essere perfetti servi di Dio.

Ma tale traccia è veramente fondamentale perché collega a quello che diventa una *einfache Form* tipicamente francescana. L'idea che i Minoriti possano combattere il demonio, non attraverso lotte estenuanti e drammatiche, ma grazie all'esercizio della buona parola e dell'esempio è un dato che già abbiamo avuto

modo di notare nella letteratura francescana. Il demonio è «castaldo del signore» aveva fatto dire Salimbene a San Francesco⁵⁷⁷, la sua figura è ridimensionata e addomesticabile. In più bisogna considerare la testimonianza del Clareno che riporta anch'egli nella sua *Historia* la notizia del demone travestito da Minore⁵⁷⁸. Il legame con la tradizione è forte, ma è anche evidente, che, per Giovanni, San Francesco è una realtà molto più distante rispetto a ciò che rappresentava invece per i due confratelli italiani, non solo egli mostra quanto la comunità venga prima di ogni preteso accentrimento.

Certo il discorso esemplare, è una delle strutture che sorregge il discorso storico tanto di Salimbene quanto di Giovanni, ma con una differenza che rende ancora una volta visibile la linea di un mutamento nel corso del tempo. Infatti, mentre il Parmense adotta la formula esemplare quasi come se essa fosse dipendente da quel mondanismo cortese che lo caratterizza, oltre che alla struttura retorica della predicazione con cui pure ebbe familiarità, in Giovanni di Winterthur tali formule sono spontanee. Esse intervengono veramente in maniera a tratti inconscia nella mente dello storico. Salimbene le utilizza per *delectare*, il francescano tedesco, invece, le ha assorbite in maniera naturale, fatto che conferisce alla sua narrazione una nuova sensibilità storica.

Si è già espresso il ricorso continuo da parte dell'autore a nuclei tematici esemplari. Essi appunto sono legati tramite un'impostazione associativa riguardo all'argomento di cui trattano e ricorrono come spazi narrativi che tendono ad ampliare e a particolareggiare il flusso della storia politica mondiale. Spesso Giovanni tende, ad esempio, ad accorpare gli aneddoti che riguardano Ebrei ed eretici, ponendoli sullo stesso piano; oppure tende a narrare insieme eventi diversi che riguardano l'evangelizzazione in terra Santa, legandoli talvolta attraverso intenti ancora più sottili. Sta di fatto che questi gruppi di nodi drammatici, che trattano per lo più dicerie, fatti mirabili, o piccoli eventi quotidiani, tendono ad

⁵⁷⁷ Cron. Sal., p. 831.

⁵⁷⁸ Angelo Clareno, *Cronaca delle sette tribolazioni*, in AA.VV., *Fonti Francescane*, cit., p. 1790.

avere, soprattutto per la prima parte dell'opera, tutti la medesima struttura e il medesimo intento esemplare.

Un altro brano degno di nota è il primo di un gruppo di tre racconti, due dei quali di dimensioni molto ridotte, che trattano rispettivamente del rapporto di un re persiano con la religione Cristiana, di un bestemmiatore che sprofonda in fiume e di un attacco cristiano all'idolatria musulmana⁵⁷⁹.

Circiter ista tempora, scilicet citra annos Domini MCCXX, rex Persarum volens scire, que sectarum cercior esset orbis inter omnes alias, misit pro universis sapientibus et prudentibus magisteri doctoribus, tam de paganis quam Christianis et Iudei, sue dicioni subactis, quatenus ad diem statutam et prefixam eis sub obtentu sue gracie omnibus negociis postpositis se suis aspectibus presentarent. Quibus congregatis et coram eo comparentibus universis scissitabatur ab eis, que mundi verior et cercior esset fides. Cui questioni singule secte respondentes se ipsas pre ceteris in certitudine et veritate pollere asserbant. Hiis auditis rex item a singulis inquisivit sectis, quam post se veriolem et securiolem ad credendum affirmarent. Ad quam interrogacionem singule secundario respondents fidem katholica, post se sectis omnibus tamquam approbatam et autenticam pretulerunt. Quibus rex responsionibus concludendo subintulit dicens: «Ergo secundum dict vestra secta christianorum certissima est et verissima, potens salvare hominem eius professorem.» Fecit ergo fratrem suum carnalem christianum fieri, sacrum babtisma suscipiendo; ipse autem in paganismi ritu remansit, nolens ammittere suam regiam dignitatem, quam utique immediate perdidisset, si fidem cum fratre katholicam assumpsisset. Frater vero proficiens paulatim et succrescens in fide perduravit in ea usque ad obitum regis. Quo defuncto a fide Christi apostatavit, ut imperium fartris caperet ereditando, postposita et abiecta

⁵⁷⁹ Cfr. CJW, pp. 57 sg.

fide. Nam si in ea perseverasset ad regnum relictum a fratre mortuo possidendum ineptus fuisset. Antequam igitur regno Persidis privari ac carere vellet, potius fidem orthodoxam, extra quam non est salus resignare voluit. Unde patet hoc, quod radice fidei non habuit, qui ad tempus crediti et in tempore temptacionis, scilicet prosperitatis, recessit, a fide desistendo appicemque regale amplectendo.⁵⁸⁰

Questo brano riecheggia nell'esordio la famosa novella trecentesca, già nel novellino⁵⁸¹, ma rielaborata anche nel *Decamerone* di Boccaccio, di Melchisedech l'ebreo e dei tre anelli⁵⁸². La novella ebbe sin dal Medioevo una grande fama e fu rielaborata anche nel 1779 da Lessing nel suo dramma in versi *Nathan il saggio*. Essa narra della risposta di un Ebreo alla stessa domanda che pose il re dei persiani alla sua corte: «Qual è il credo più veritiero?». L'Ebreo introduce, per rispondere alla questione, il racconto di un re, di un anello prodigioso e dei suoi tre figli, amati dal padre allo stesso modo. Il re non sapendo decidere a chi affidare l'eredità del suo regno fa confezionare altri due anelli uguali al suo, di modo che non si riesca più a distinguere quali fra essi sia l'originale, cosa che causerà un evidente scompiglio all'interno del regno. Melchisedech, dunque, istituisce il paragone tra le tre fedi e i tre anelli perfettamente identici, rimandando con ciò ad una pluralità di significati. Molto diverso, qui, chiaramente, è l'intento dell'episodio narrato da Giovanni, pur se esso scaturisce da un quesito simile a quello posto nella novella dell'anello, di matrice popolare. Il racconto del re dei persiani non è datato con precisione, esso si riferisce al 1220 ma potrebbe essere tranquillamente un errore, come lascia supporre la data al margine posta dal curatore che lo riferisce, in maniera incerta, al 1320⁵⁸³. Non siamo in grado quindi di stabilire quanto vi sia di storicamente fondato in questo aneddoto o se piuttosto

⁵⁸⁰ CJW, pp. 56 sg.

⁵⁸¹ *Il Novellino*, a cura di A. Conte, Roma, 2001, p. 123.

⁵⁸² Boccaccio, *Decamerone*, I, 3.

⁵⁸³ Cfr. CJW, p. 57, n. 3: Baethgen precisa che potrebbe trattarsi della dinastia mongola Ilchane (1304-1317).

tratti di una diceria popolare. In ogni caso il modello esemplare che spinge l'autore al racconto si avvicina per certi versi a quello, ben più profondo, della novella dei tre anelli.

Il racconto del consulto del re persiano ha, infatti, tutt'altro esito: egli convoca a sé molti studiosi al fine di stabilire quale tra le tre fedi – cristiana, musulmana e giudaica – sia quella veritiera. Dopo il consulto, il re stabilisce che la fede cattolica sia senz'altro «que mundi verior et certior» ma, pur ammettendone il valore, egli non si converte. Dopo la conversione e il battesimo imposti, invece, a suo fratello carnale, il re continua a mantenere l'antico credo, poiché una sua conversione avrebbe significato la perdita del suo regno. Ma, morto il saggio re, suo fratello rigetta prontamente la sua fede per ottenere il trono vacante. L'autore intende mettere in risalto la natura mendace della fede di quest'uomo. Non soltanto riguardo alla nuova fede cattolica, ma piuttosto in quanto la sua religiosità segue unicamente i dettami della convenienza. Nel nuovo re persiano non vi è moralità, né cuore. Egli riesce ad abbracciare un credo e a rinnegarlo subito dopo per puri scopi materiali. E sono proprio tali scopi che Giovanni, così come era per la novella dei tre anelli, intende porre in rilievo. Nel passo si rileva l'esempio negativo di una fede abbracciata per puri scopi materiali sia da parte del re sia – e soprattutto – da parte del suo successore e fratello. La fede cristiana, dichiarata da un gran consesso di studiosi, come quella più vera tra i diversi credi, viene rinnegata in virtù della ricchezza e del potere. L'antico credo pagano, invece, in quanto credo menzognero, viene utilizzato per puro guadagno, nonostante, dice Giovanni, in esso non vi sia salvezza. L'uomo rinnega la verità per la menzogna dei beni: non agisce cioè in conformità con il cuore e la ragione ma viene unicamente guidato dalla cupidigia e dal possesso. Al di là dell'importanza della tolleranza religiosa e del labile confine tra verità e menzogna apportata dalla novella dei tre anelli, il confronto tra questa e il brano della cronaca mette in rilievo quel bisogno di spontaneità religiosa, di un credo libero da finalità, che caratterizza il contesto culturale, religioso e popolare del Trecento, e in particolare,

reca l'esempio dell'effetto disastroso del perseguimento di fini terreni attraverso la religione.

All'interno della cronaca, l'*exemplum* non guarda esclusivamente alla sua matrice popolare, ma si riferisce ovviamente anche ad una letteratura più propriamente sacra. Esso, cioè, risulta anche fortemente intrecciato ai martirologi e alle leggende sacre, per la valenza emulativa di cui sono carichi, nonché per l'immagine della salvezza umana alla quale si lega il sacrificio delle loro vite. In questo contesto l'Oriente conquistato offre tutta una serie di racconti sui nuovi martiri cristiani. Tenzionalmente l'autore mostra un gusto personale, ma è chiaro anche l'intento propagandistico, nel trattare i passi che riguardano la Terra Santa e, nello specifico, l'evangelizzazione dei Minoriti. È evidente che le imprese in Oriente sollecitano particolarmente la sua voglia di raccogliere informazioni e di raccontare. Questo interesse, del resto, poggia su una diversa serie di motivazioni: innanzitutto il contatto con l'esotico che l'Oriente evoca, nonché la possibilità di sfruttare la miniera costituita dai pellegrinaggi in Terra Santa e dalle crociate come inesauribile fonte di *mirabilia*. Ancor di più, il territorio extraeuropeo, contrapponendo i cristiani e i pagani, crea l'opportunità di un confronto diretto tra due fedi, nonché tra due diverse culture che rappresentano in maniera assolutamente vivida la contrapposizione tra bene e male. Questa contrapposizione mette alla prova il cattolico e la sua santità, il suo votarsi sincero alla causa e l'efficacia dei suoi gesti e delle sue parole, che, se libere di seguire i dettami di un cuore puro e di un sincero voto di fede, risulteranno coronati dal successo.

Alcune pagine della cronaca sono dedicate alle imprese del santo francescano Stefano d'Ungheria⁵⁸⁴. È con tale figura che il volto della cronaca si colora dei tratti tipici della leggenda sacra e dell'agiografia.

⁵⁸⁴ CJW, pp. 147 sgg.

Il brano in cui si delinea la figura del santo francescano è pervaso da un notevole slancio narrativo. Giovanni affida a quest'uomo una personalità sfaccettata, non priva di ripensamenti e contrizioni. Nato ad Astrachan, città imperiale passata ai saraceni, Stefano, nonostante avesse compiuto numerose opere pie, viene indotto dai pagani a rinnegare l'abito francescano. Giovanni racconta con toni di pietà il pentimento della sua amara scelta, fino alla risoluzione di rindossare l'abito monacale e assolvere alla funzione evangelica affidatagli da Dio. Stefano, con il coraggio dell'eroe, si precipita nella moschea, e, pervaso dal nuovo vigore della fede ritrovata, afferma: «*Omnia, quecumque dixi et feci, contra legem Dei mei feci, sed nunc revoco errata, legem Christi defendendo et legem vestra destruendo.*» Con queste parole inizia il suo calvario verso la morte e la santità. Il racconto è arricchito dai *topoi* della letteratura agiografica. Dapprima Stefano viene persuaso con la fustigazione a ritrattare la rinnovata fede. I saraceni, vedendo deluso il loro proposito, decidono di uccidere il santo. Ma a questo punto la fede si manifesta in tutta la sua forza: il sacerdote pagano ordina che Stefano sia gettato in una fornace; i saraceni obbediscono ma lo estraggono «*vivum et orantem*». Il sacerdote domanda incredulo di quale maleficio si sia servito. Stefano risponde: «nessun maleficio, sono rimasto illeso solo grazie al beneficio divino.» Dal fuoco si passa all'impiccagione, ma anche qui interviene lo stupore delle donne pagane: il santo è vivo e due mani sotto i suoi piedi lo sostengono sollevandolo dalla forca; tre candide colombe volano intorno al suo capo, mentre per ampi spazi si spande un dolcissimo odore. Alla fine, Stefano vedrà la morte orrenda per lapidazione. Giovanni avverte il lettore che, nonostante la popolazione inferocita lancia contro di lui pugnali e pietre, egli continuava a rimanere in vita. La morte giunse alla fine per colpa di «*unus eum cum ligno grossitudinem magni pedis habente et longitudinem bene duorum passuum letaliter percussit.*» Muore nell'aprile del 1334. Il suo corpo sarà bruciato e i suoi resti, reliquie miracolose, saranno vendute ai cristiani. Il santo sarà immediatamente canonizzato e venerato anche da Greci ed Armeni.

Attraverso questo racconto si rintracciano quegli artifici letterari indicati da Jolles⁵⁸⁵ come propri della leggenda sacra. Giovanni non si rifà a nessuna fonte agiografica per narrare tale evento: il suo brano è come tale una fonte originale per le opere di santo Stefano d'Ungheria. Ed è interessante come egli rielabori perfettamente i caratteri della leggenda sacra in un semplice ma coinvolgente tono di racconto. Innanzitutto la vicenda di santo Stefano è la storia di una virtù. La virtù è il potere del santo: essa agisce sotto il consenso divino ed è forza a sé; permane cioè anche dopo la morte fisica dell'eroe sacro, transcendendo lo spazio e il tempo e trovando la sua comprova nel miracolo. Nel brano si nota come i saraceni tentino di fare qualsiasi cosa in loro potere per distruggere definitivamente il corpo del santo, che resiste nonostante le dure prove. Questa volontà di annullamento del simbolo è scaturita dal timore delle reliquie che rappresentano la virtù in assenza del santo e che testimoniano l'impossibilità, per i pagani, di distruggere la verità della fede cristiana. Il *servus Dei* diventa *aemulus Christi*, egli compie cioè il suo calvario per la salvezza di tutti, e non a caso Giovanni precisa che il colpo finale responsabile del trapasso di Stefano è dato non dalle pietre e dai coltelli, ma da un grosso pezzo di legno che richiama il legno sacro della crocifissione di Cristo. Stefano era imitabile, proprio come lo è stato Cristo: così il perno della leggenda ruota attorno al concetto di *aemulatio* e all'oggettivazione della virtù attraverso l'*imago*. È proprio in ragione di questa oggettivazione che si è preferito accostare tale passo della cronaca al genere della leggenda sacra, piuttosto che a quello – che sarebbe più consono nel contesto storiografico della cronaca – dell'agiografia. L'agiografia, infatti, ripercorrendo la vita del santo attraverso la storia della sua virtù, produce un'evocazione di realtà. Essa non registra solamente gli avvenimenti e le azioni ma tenta, con la riproduzione letteraria dell'esistenza del santo, di rappresentare ciò che lui è stato in vita. Molto simile a quello che avviene per la leggenda – ma nell'agiografia il confine con la biografia storica è molto più sottile. Ciò che le differenzia è il

⁵⁸⁵ A. Jolles, *op. cit.*, pp. 73-93.

linguaggio: e il linguaggio del brano su Stefano d'Ungheria è molto più vicino a quello della leggenda che non ad un discorso di tipo storico-biografico.

Tuttavia, sotto questo profilo, le finalità della leggenda e dell'estratto agiografico sono le medesime: cogliere il momento in cui il bene diventa oggetto, in cui il gesto diventa esemplare. Questa funzione è deputata al linguaggio: Jolles mostra come, all'interno della leggenda sacra, l'incontro tra l'intendere e il significare conduca a quello che lui definisce come «gesto linguistico singolo». Nel nostro caso i gesti linguistici singoli sono dati dalle parole pronunciate da Stefano nella Moschea, dalla fornace, dall'accusa del *maleficium*, dalla forza e dalla *visio* delle mani e delle colombe, ancora dalle pietre dai coltelli e dal legno. Questi gesti linguistici producono il concetto di santità, essi organizzano l'oggettivazione della virtù nel corpo del santo. È in questo la differenza che si è inteso rilevare nel connettere il brano più con la leggenda che con l'agiografia. Bisogna rilevare che i gesti linguistici, che sono i medesimi nei due generi, pongono nella leggenda la possibilità e nella agiografia l'attualità. Il campo della storia di santo Stefano è ovviamente attuale, la sua virtù si dà *actualiter*, ma è parso necessario mostrare le tracce di entrambi i generi affini all'interno del discorso del cronista.

Il caso di Stefano d'Ungheria – ma sono frequenti i racconti dell'evangelizzazione francescana all'interno della cronaca – dimostra il trionfo della vera predicazione, la predicazione del giusto. Tuttavia al nostro autore non interessa una mera propaganda cattolica, priva di una dimensione critica. Il lettore deve essere ben in grado di riconoscere ciò che è giusto e ciò che invece non lo è affatto. Si è già avuto modo di notare come egli intendesse mostrare la cattiva salute dell'organismo ecclesiastico, e come gli attacchi continui alla gerarchia clericale si alternino, nel suo lavoro, ai successi dei francescani. I suoi attacchi tuttavia colpiscono anche l'ordine antagonista per eccellenza a quello dei minoriti, ovvero i predicatori. La critica⁵⁸⁶ ha messo in rilievo la tattica retorica di Giovanni che fa seguire, in maniera nient'affatto inconsapevole, ad ogni successo

⁵⁸⁶ Feller-Bonjour, *op. cit.*, p. 88.

francescano, un evento sgradevole a danno dei domenicani. Tale dispettosa impostazione ricorre soventemente nell'opera ed è essa stessa, nell'insieme dei suoi nuclei contrapposti, una formula esemplare. Dopo aver narrato alcune vicende fortunate per i minoriti in Oriente Giovanni racconta di come una missione domenicana tra il 1310 e il 1340 si sia risolta in un grande fallimento⁵⁸⁷. I Predicatori, comparsi per conto del papa davanti al *soldano*, vengono accolti con queste parole:

«Si vultis fidem catholicam hominibus imperii mei, pro quo accersiti a me et a summo pontefice christianitatis postulati estis, disseminare, habitibus vestium vestrarum et tonsurium caputum vestrorum abiectis et postpositis vestimenta conformia vestimentis gentis mee vobis assumite. Quod si feceritis, habebitis me cooperatorem vobis ministerio verbo divini oportunum et efficacem necnon patronum peroptatum ac studiosum. Si autem non feceritis, omnes vos filii mortis eritis.»⁵⁸⁸

I frati domenicani, riunito un breve consiglio, deliberano di accettare la proposta del sultano, ed è a questo punto che la risposta non si fa attendere, accompagnata da un forte sdegno:

Cum vos sitis doctores christianitatis et duces et lux aliorum et tamen tam cito et faciliter moti propter terrorem, quem vobis incussit, ab habitu vestre professionis regulare observancies, quam mobiles cetoros esse per hoc patet! Ego habeo sub me paganos tam fortes et constantes in paganismi observacionibus, quod libencius se dilaniari et scindi in mille particulas sinerent, quam quod a suorum sacrorum rituum custodia

⁵⁸⁷ CJW, pp. 159 sg.

⁵⁸⁸ *Ibid.*

declinarent. Idcirco quam cito poterit, si morte supplicia acerrima evadere cupitis, a facie mea discedite!»

Il gruppo di predicatori è costretto così a fuggire, grazie all'aiuto del papa e delle navi francesi, presso i quali chiedono ausilio. Si tratta di un discorso esemplare che mostra la fragilità della fede dei pellegrini domenicani. Il sultano aveva cercato, sì, di ingannarli, ma essi erano facilmente caduti in trappola, mostrando per questo di non avere alcun coraggio nel difendere la fede. I predicatori sembrano quasi marionette nelle mani del papa e agiscono più in preda al timore che alla fiducia in Dio. La tunica dismessa assurge a simbolo della fede rinnegata. I predicatori, che dovrebbero costituire l'emblema della difesa della Chiesa cattolica, nonché portare l'esempio della fede cristiana attraverso la potente forza civilizzatrice della verità, diventano vittime delle beffe pagane, e della loro stessa codardia. In questo caso il senso dell'*exemplum* si capovolge. I predicatori mostrano ciò che non dovrebbe caratterizzare il buon cristiano: viltà, indecisione e sfiducia nella forza di Dio. Essi sono costretti a fuggire come criminali, mentre il re pagano tuona le parole di sdegno per un così misero esempio di fede. Egli dice infatti che i suoi sacerdoti avrebbero preferito dilaniarsi e ridursi in mille parti piuttosto che dismettere l'abito sacro. Il discorso esemplare, in questo caso, viene addirittura pronunciato dai pagani. Giovanni mostra ancora una volta il coraggio della sua visione critica della Chiesa e dei suoi organi, ma mostra altresì la parzialità della sua posizione. Le parole amare riservate ai predicatori esaltano le gesta dei suoi confratelli: questa tendenza potrebbe risultare scorretta ma si tratta comunque di una formula fortemente persuasiva ai fini della sua costante propaganda della spiritualità francescana.

Riprendendo il saggio di Jaques Le Goff ⁵⁸⁹, e le già citate caratteristiche del discorso esemplare ovvero: il carattere narrativo, la *brevitas*, la veridicità, la tipica struttura a collage con la quale esso è strutturato all'interno di un discorso (come

⁵⁸⁹ J. Le Goff, *L'exemplum*, in AA.VV., *Il racconto*, cit.

cioè storia nella storia), il suo rapporto con la predicazione, la finalità persuasiva, il valore didattico e la tendenza moralizzante ultradidattica (l'esempio deve portare alla salvezza eterna) scopriamo che tutti questi requisiti sono soddisfatti dagli *exempla* riportati nella cronaca di Giovanni. E questo è maggiormente vero se si voglia considerare proprio la struttura a nuclei narrativi che compone il testo. Giovanni, introducendo questi spazi narrativi, si muove verso due efficaci obbiettivi: da un lato egli assolve al forte ruolo persuasivo di cui nonostante l'apparente ingenuità, la cronaca si avvale; dall'altro egli concede momenti di diletto che spezzano il tono allarmante che caratterizza le vicende del grande panorama europeo. Non bisogna cadere, però, nella tentazione di credere che questi aneddoti non vengano considerati storia da parte dell'autore. Essi sono veri e non verosimili, nonostante il loro carattere eccezionale. Attenendoci sempre alla classificazione di Le Goff – per quanto riguarda, questa volta, i tipi di *exempla* possibili – abbiamo la possibilità di verificarne le caratteristiche sulla base di quelli fin qui presi in esame. Così, la *visio* del minorita di Lindau è un tipico caso di *exemplum prosopopea*; il martirio di Stefano d'Ungheria si configura come *exemplum agiografico*; il diavolo nel monastero sarà un *exemplum morale* e così via⁵⁹⁰. Tuttavia, questa commistione di generi nel serrato discorso annalistico è frutto di uno sguardo nuovo, anche ingenuo se si vuole, gettato sul mondo e sugli eventi che lo riguardano. Giovanni ama le storie, si potrebbe dire, intendendo con ciò la sua capacità di muoversi su più livelli del discorso storico e portando così non solo la testimonianza del vissuto e del detto, ma anche quella dei diversi atteggiamenti mentali che la narrazione storica mette in opera. Non bisogna poi dimenticare il rapporto stretto tra la sua narrazione storica e la derivazione orale delle sue notizie – cosa che l'analisi linguistica conferma, oltre al fatto di pregiudicare anche il suo latino⁵⁹¹ – nonché la traccia omiletica che pervade spesso la sua

⁵⁹⁰ Ivi, p. 107.

⁵⁹¹ Cfr. CJW, p. XXV: «Il latino [dell'opera] è scorretto sia sotto il punto di vista grammaticale che sotto il punto di vista sintattico. Sono presenti errori di desinenze come ad esempio *agresta* al posto di *agrestis*, o nelle forme flesse dei verbi come *insidiebantur*, *spoliebantur*, *ammonirentur*, *fugierunt*, *refugebat* o nell'uso di verbi deponenti nella costruzione passiva, come *prosecutam* o

narrativa storica. Non è un caso, poi, che l'autore citi accanto ai passi biblici i detti delle favole di Esopo⁵⁹². Questa citazione evidenzia il legame che il discorso storico della cronaca di Giovanni di Winterthur ha con i generi letterari medievali, anche con quelli di matrice popolare e volgare. La favolistica di Esopo, se guardata con freddezza dagli ambienti cortesi, riscuoteva un grande successo all'interno del discorso morale cristiano, per via della sua filosofia di vita adatta agli umili e ai soggiogati. Essa mostra infatti al buon cristiano come distinguere tra gli «*humiles atque sapientes et malevolos et insipientes*»⁵⁹³. È chiaro, dunque, che Giovanni si mostra molto interessato a questo tipo di filosofia e alla struttura favolistica che la sorregge. Egli cita Esopo proprio riguardo al timore della popolazione per un'eclissi di sole e il cattivo auspicio ad essa legato. Un timore fondato sull'ignoranza di un arrogante e superbo astrologo. Giovanni racconta prima dei terribili presagi e poi del gran timore che coinvolse la popolazione, fin quando, con franchezza, riporta l'assurdità di tali credenze, che appunto non furono comprovate dalla realtà dei fatti. A chiusura del racconto dice:

prestolaretur; il congiuntivo si ritrova spesso al posto dell'indicativo ed è utilizzato accanto all'accusativo al posto dell'infinito nella costruzione oggettiva del discorso indiretto. L'ortografia è totalmente arbitraria, è possibile notarlo nelle parole come sangwis, lingwa, perswasio, gwerre, inoltre si riscontra il regolare inserimento della n davanti al gruppo consonantico gn, come in lingnum, mangnus, ignis, angnitus etc., e la confusione fonetica tra la sonora e sorda delle bilabiali dove si trova plasphemia invece di blasphemia, putirus invece di butirus, broprosus al posto di probrosus, bruina per pruina o delle alveolari come textor invece di dextor». Il curatore tedesco enumera in seguito una serie di errori desunti proprio dalla forte discendenza orale della scrittura del Cronista. Vale a dire, errori che presuppongono la loro elaborazione scritta a seguito di un ascolto: egli nota, infatti, la presenza regolare di anacoluti, la maniera grossolana e frettolosa che talvolta lo porta a perdere completamente il filo del discorso o, ancora, l'errata disposizione delle parole all'interno della frase, mancanza che si evince maggiormente in presenza di aggettivi e di participi aggettivati. Ammette, infine, che il suo stile *unliteralisch* e *kunstlos*, nonostante il naturale *Erzählertalent* di Giovanni, sia dovuto al volontario affidarsi a una retorica priva di pretese, ma soprattutto alla presenza di un latino che fluisce direttamente dall'ascolto e che elabora quindi lo scritto sulla base di una tradizione orale-. Tuttavia il suo stile è volutamente semplice, e pieno di slancio, caratterizzato quindi da una parola fortemente vivace ed espressiva, capace di raggiungere un'ampia platea di ascoltatori. La Cronaca appare, inoltre, caratterizzata da un forte sincretismo linguistico. Frequenti sono le confusioni tra il tedesco e il latino, un segno evidente, del resto, del fatto che egli non senta la lingua latina come propria, che la utilizzi, cioè, soprattutto nella scrittura, con una certa difficoltà.

⁵⁹² L'autore riprende le favole dal loro riadattamento ad opera di Gualtiero Anglico. Cfr. *Infra*, p. 181.

⁵⁹³ H.R. Jauss, *op. cit.*, p. 70.

Unde huic loco satis proprie adaptare possum verbum istud novelle poetrie: "Scaturiunt montes seu tumet terra, exiit mus tandem filius eius." Item verbum Ysopi: "Sepe gerit nimios causa pusilla metus." Quia magna hominum trepidacio et pavor ingens in ridiculum conversus est.⁵⁹⁴

La serietà del racconto di un evento calamitoso si converte nel riso. Allo stesso modo, si potrebbe dire, la rigida struttura annalistica della sua Cronaca cede il passo, di tanto in tanto, al racconto aneddotico. E questa struttura è in realtà tipica della realtà trecentesca, dove convive sempre la tragedia ecumenica e imminente con il doppio comico: apocalittica e comicità sembrano percorrere strade nient'affatto dissimili e anzi l'una indica il diffondersi dell'altra. L'esasperata, talvolta, insistenza sui segni che indicano la fine imminente sono continuamente rovesciati, la commedia popolare del XIV secolo sembra attingere molto da questa realtà che genera spontaneamente una via di fuga ermeneutica, realtà della quale la Cronaca è un fedele ritratto.

All'interno dell'opera di Giovanni l'esclamazione «mirabile dictu» compare frequentemente. Essa tende a sottolineare il carattere metastorico di un evento: rappresenta così il gesto linguistico del meraviglioso; rileva, per così dire, la presenza di un evento dalle caratteristiche straordinarie, irripetibili. Tale esclamazione interviene preferibilmente ad indicare un evento positivo, ma potrebbe indicare anche la grandezza di uno sdegno o il biasimo profondo verso un atto disdicevole. Il più delle volte il *mirabile dictu* è legato all'intervento divino.

A questo punto, sarà utile fare un breve accenno al rapporto tra Giovanni e i *mirabilia* e soprattutto rilevare a che livello la verità storica si intreccia con il meraviglioso. Il termine meraviglioso non trova in latino un valido equivalente se

⁵⁹⁴ CJW, p. 247.

non nel plurale *mirabilia*, che è costituito cioè dall'insieme di oggetti straordinari, da una collezione di fatti e cose mirabili⁵⁹⁵. Se inizialmente, nell'alto Medioevo, il confronto con i *mirabilia* significava automaticamente gettare lo sguardo sul mostruoso, o su quegli aspetti pagani che la Chiesa cercava di occultare, in epoca gotica si assiste ad una vera e propria irruzione del meraviglioso nel panorama culturale occidentale. La nascita delle lingue volgari, i rapporti con l'Oriente, l'intensificarsi dei viaggi, sono fattori che contribuiscono a sviluppare questo processo. Chiaramente bisognerà distinguere le categorie in cui il meraviglioso tende a suddividersi. Le Goff ne distingue tre fondamentali: il *mirabilis*, il *magicus*, e il *miracolosus*. Tra queste il *mirabilis* è quella categoria propria del meraviglioso. Alle altre due appartengono piuttosto il campo del soprannaturale: il soprannaturale malefico per il *magicus* e il soprannaturale propriamente cristiano del *miracolosus*⁵⁹⁶. Osservare il meraviglioso, nella cronaca di Giovanni di Winterthur, significa ovviamente riferirsi maggiormente a queste due categorie. Ciò, in virtù proprio della sua apertura ad un orizzonte storico principalmente cristiano.

In effetti, rispetto ai *mirabilia*, bisogna notare che l'eccezione rappresentata da Giovanni, come storico, riguarda curiosamente più il suo rapporto con il quotidiano che con lo straordinario. Egli mostra certamente un interesse verso il fatto curioso ed insolito, ma non possiamo parlare di una vera e propria raccolta di *mirabilia*, tanto più che il suo orizzonte, fortemente inquadrato nella frugalità e nella umiltà della vita francescana, non gli permette di avventurarsi troppo sul sentiero narrativo che va in direzione di un tipico interesse borghese e cortese verso i *mirabilia*. Tuttavia, nonostante alcuni esempi del meraviglioso siano stati, in parte, già presi in esame, riguardo al rapporto con il discorso esemplare, si può tentare un'analisi più specifica dell'argomento.

⁵⁹⁵ Cfr. J. Le Goff, *Il meraviglioso e il quotidiano nell'occidente medievale*, cit., pp. 5-22.

⁵⁹⁶ Ivi, p.10.

Giovanni mostra nella sua narrazione una tendenza gotica che corrisponde, del resto, ad un'attitudine al soprannaturale e all'inspiegabile. Uno sguardo all'iconografia gotica rende chiaro questo confronto: l'atteggiamento culturale del XIII e del XIV secolo, rispetto ai secoli precedenti, consente di accettare il valore simbolico dei *monstra*, che risultano, così, utili elementi del sistema intellettuale medievale. I *monstra* non vanno scacciati ma, altresì, utilizzati. Tuttavia, all'interno della Cronaca, sono pochi i passi in cui l'autore si confronta direttamente con i *monstra*, in cui, cioè, si parli della straordinarietà di un caso puramente in ragione del *mirabilis*. Se si eccettuano due casi in particolare, all'interno della cronaca, il meraviglioso si dividerà tra le opposte qualifiche del *magicus* e del *miraculosus*, assolvendo perfettamente al compito cristiano di affidare al lettore un confine preciso tra bene e male nella visione del mondo.

I due *monstra* presenti nella cronaca minore sono il caso del ritrovamento di un pesce mostruoso e di un bambino nato deforme. Nel caso del pesce, si tratta di un animale mostruoso, probabilmente un leone marino, il cui ritrovamento è legato all'ascesa al pontificato di Martino III e alla sorte del regno siciliano. L'autore descrive sommariamente la sua anomalia: aveva la pelle ricoperta di peli, delle zampe corte e coda e testa leonina, così come pure la bocca, la lingua e i denti ricordavano quelli del leone⁵⁹⁷. Il mostro emetterà un lamento che presagirà i futuri rivolgimenti nel regno siciliano, e precisamente la rivolta dei Vespri.

Anche il prodigio, nella cronaca, appare in legame con il presagio. Il *puerum monstruosum* sarà invece protagonista di una triste storia di povertà: il bambino deforme nasce da una famiglia indigente, che per sopravvivere ne venderà l'immagine, offrendo al pubblico di curiosi, in cambio di moneta, la sua diversità

⁵⁹⁷ CJW, p. 34: «Huius tempore primo pontificatus sui anno piscis marinus captus est monstruosus; pellis eius pilosa, pedes eius breves, cauda leonina, caput leoninm, aures, os et infra dentes et lingua habebat quasi leo. In eius capcione planctum horribilem emisit, pronosticum futurorum; quia parum post in regno Sicilie Panormitani Galicos, qui morabantur ibidem, omnes tam mares quam feminas, senes et iuvenes, in ipsorum regis Karoli contemptum occiderunt ac eciam latus mulierul pregnancium Latinarum Gallicos partus, antequam nascerentur, necabant. Deinde tota Sicilia rebellans regem Arrogonie in suum defensorem et dominum invocabant».

sconcertante⁵⁹⁸. Nonostante il *puer* riscontrasse stupore e ammirazione, questa storia si staglia più che sul terreno del *mirabilis* su quello della difficile esistenza delle masse povere, e i toni di pietà con i quali Giovanni riporta l'evento confermano tale impostazione. In questo caso non si tratta di mostrare un prodigio, ma la quotidianità della vita in tempi difficili come quelli di cui il cronista racconta. Non a caso, l'evento è preceduto dal contrasto della *habundancia* dei beni del vescovo di Costanza⁵⁹⁹.

È chiaro che il *mirabilis* per Giovanni si configura più come aggettivo che come categoria. Infatti, non è possibile parlare, all'interno della cronaca, di un "Meraviglioso *Mirabilis*". Più spesso tale qualifica viene ad accentuare una tendenza dello spirito: per l'autore è mirabile, ad esempio, la cattiveria di Donato, signore di Vazz, che mostra i suoi prigionieri in gabbia definendo i loro lamenti come «il più dolce cinguettio per le sue orecchie»⁶⁰⁰. Oppure, per contro, è mirabile il coraggio di Stefano d'Ungheria, l'eloquio di Bertoldo. O, ancora, la cattiveria esemplare degli Ebrei, definiti *spicolatores pueri*⁶⁰¹, per le sevizie ai danni delle comunità cristiane.

Il testo offre numerosi esempi, invece, per quanto riguarda il *magicus* e il *miracolosus*, ed in particolare per quest'ultimo. Per il *magicus*, inteso nel suo rapporto con il male soprannaturale, abbiamo in parte già accennato nel capitolo precedente. Trattare i brani che riguardano demoni e malefici ridurrebbe questa analisi a mero elenco. Stessa sorte appare per quanto riguarda il *miracolosus*. Il

⁵⁹⁸ Ivi, p. 168: «Tempore predicto. Quo episcopus in castro prenomatus detentus esset, sibi presentari iubebat puerum monstruosum natum noviter prope castrum in villa vocitata Welschingen. Qui puer, licet infra corpore valde pusillis esset, caput tamen in modum quartalis latum et mangnum habuit, quod cottidie per incosweta incrementa crevit et tandem mirabili sua crescencia oculos pueri obduxit et ipsum cecum effecit. Quem parentes eius ante fores temporum multarum civitatum, quia pauperes erant, ponentes multam elemosynam ab hominibus eius monstruositatem ammirantibus assecuti sunt, quia cunctis ubique ipsum videntibus stuporem et ammiracionem grandem incussit. Presul eciam eo viso in castro memorato nimia ammiracione percussus est».

⁵⁹⁹ CJW, p. 167.

⁶⁰⁰ Ivi, p. 114.

⁶⁰¹ Ivi, p. 118.

miracolo compare spesso nel testo a suggellare le opere pie dei minoriti o a salvare la giustizia delle gesta cristiane. Avviene, ad esempio, durante la crociata di Re Alfonso: nel corso di una delle tappe, durante la lotta estenuante, compaiono tre cavalieri celesti in aiuto dell'armata cattolica⁶⁰². La visione miracolosa suggella la vittoria e la ragione dell'impresa.

La cronaca offre invece un ulteriore elemento d'analisi riguardo al meraviglioso, l'elemento forse più importante dell'ermeneutica storica del nostro autore. Bisogna infatti notare quanto Giovanni leghi il prodigio al presagio: il meraviglioso compare a corroborare la storia – funge, per così dire, da unico vero documento probante. L'evento è vero perché ad avvalorarlo è intervenuto l'atto divino, o l'azione del maligno. E questo non riguarda solo gli eventi particolari, come le voci attorno a quella determinata figura o attorno a quel luogo. Questo processo caratterizza la maggior parte degli eventi politici europei. In pratica, la prova documentaria per eccellenza è offerta dal mirabile. L'evento assurge a dignità storica quando in esso compare il gesto prodigioso che oggettiva la virtù o l'empietà. Questo gesto, questo esempio straordinario, coincide nella cronaca con il presagio, il presentimento e la profezia. Il rapporto tra storia e profezia è uno degli aspetti più interessanti della Cronaca di Giovanni di Winterthur, e si lega per certi aspetti all'influenza del gioachimismo in seno alla mentalità francescana del XIV secolo. Tale relazione assume dei connotati per certi aspetti contraddittori, in quanto per il cronista il ricorso profetico non presenta sempre il carattere di veridicità. Ciò vale a dire che esistono profezie veritiere e profezie fasulle; e il gioco che Giovanni fa contrapponendole mette in luce molti aspetti significativi della sua idea di verità. È sempre la profezia veritiera che ricorre nella narrazione come comprova dell'evento, ed essa è riconoscibile nel testo perché si presenta con caratteri ben precisi: scaturisce cioè da un nodo drammatico della narrazione e si manifesta o grazie ai *mirabilia* o grazie all'esemplarità di una fede straordinaria. La profezia è vera solo se simbolo o manifestazione divina. La profezia fasulla ha

⁶⁰² CJW, p. 196.

spesso, invece, un intento comico nel testo, in quanto viene presentata inizialmente con caratteri del tutto simili a quella veritiera, ma viene smentita invece dall'esito dell'evento. Questo tipo di profezia, o piuttosto predizione, caratterizza ad esempio le figure laiche di maghi e astrologi, che si affidano ad una serie di calcoli per prevedere il futuro, piuttosto che alla fede. L'autore, in diversi punti, mostra come spesso la popolazione, soprattutto nei momenti di crisi, tenda ad affidarsi a tali falsi vaticini; ma da questi inganni non sono indenni, spesso, nemmeno le personalità ecclesiastiche più importanti. Si potrebbe distinguere un altro tipo di profezia veritiera ed è quella che poi si lega maggiormente al discorso storico. Questa è piuttosto una rivelazione, ovvero il processo euristico che la Sacra Scrittura avvia nel confronto con la realtà attuale. Parte cioè dalla base del Testo sacro come rivelazione non solo della presenza divina o dell'avvento, ma rappresenta anche il naturale prosieguo della storia biblica ed evangelica nella storia umana. Questa rivelazione è data dai segni divini nella storia. Il ricorso continuo, da parte di Giovanni, alle citazioni tratte dalla Bibbia e dai Vangeli mostra come l'autore intenda raggiungere la verità storica attraverso la verità rivelata.

3. Storia e Profezia. Un antenato nascosto?

Un ultimo elemento permette quindi di completare la lettura dei segni del gioachimismo nell'opera del francescano di Winterthur: il rapporto con la profezia, già emerso consistentemente nell'analisi della cronaca e del quale si dirà brevemente. Nondimeno sarà opportuno, prima di tutto, elencare quanto finora emerso in relazione a questo legame: innanzitutto le fonti, quale traccia più evidente di un passaggio. Giovanni, attingendo ai *Flores temporum* e a Martin Polono, necessariamente assume i tratti caratteristici di una storiografia ben disposta a tramandare la figura dell'Abate. Ovviamente ha un peso specifico la sua appartenenza all'ordine minorita, quindi la sua educazione. Di particolare rilevanza è poi il legame con Bertoldo di Ratisbona, che spiega la profonda sedimentazione dei temi escatologici presente nel Cronista, e intervenuta non solo grazie alla lettura diretta dell'opera del predicatore. Il sapere di Bertoldo non passa esclusivamente attraverso la sua opera scritta, ma influenza profondamente l'ambiente popolare tedesco grazie alla capacità d'infiltrazione propria dell'azione pastorale: un ambiente che nutre Giovanni, che lo forma. Del resto, le parole che egli spende sul Ratisbonense e sulla sua fama non potevano essere frutto di nessuna lettura, ma passano evidentemente attraverso il racconto orale della testimonianza di chi ha udito direttamente quel *sermo* miracoloso. Non bisogna, infatti, arrendersi alla comodità dei soli dati visibili, poiché se i temi gioachimiti, cari alla tradizione francescana, passano a costituire un'identità quasi inconscia per le future generazioni di frati, attraverso la loro azione, congiuntamente alle comunità eterodosse che pure si alimentavano delle tematiche ireniche ed escatologiche, ben si comprende come il fantasma gioachimita dimori ancora nella mentalità del Trecento e come sia maggiormente visibile alle masse bisognose o alle élite di resistenti. Nello specifico allora, a coadiuvare l'analisi delle ricadute di quel pensiero escatologico nel testo di Giovanni di Winterthur non sono tanto

questi dati, quanto quelli emersi dal testo che si accordano con una visione apocalittica della storia e al contempo con un necessario e prossimo sentimento di riscatto.

L'urgenza narrativa, la capacità di attingere dalla realtà l'imponente struttura anagogica sorretta dalla scrittura sacra, un efficace sistema connettivo interno alla narrazione, la critica al clero e la fame di impero, il ricorso quasi automatico all'esemplaristica, nonché l'incessante appello alle sentenze evangeliche per commentare la realtà sono tutte tracce consistenti della formazione gioachimita in seno alla cultura francescana che si scontrano con la situazione critica del Trecento e vanno a costituire un nuovo filtro ottico per l'orizzonte d'attesa.

In questo contesto, quale ruolo assume la profezia per Giovanni di Winterthur? Un ruolo non molto dissimile per certi aspetti da quello che aveva caratterizzato l'opera di Salimbene, ma con un tono drammatico più accentuato, in quanto l'atto di scrivere la storia, per il Minorita tedesco, è strettamente legato al processo euristico e alla comprensione della realtà.

Verità e rivelazione sono i presupposti della profezia. Il terreno su cui si incontrano è quello storico. La profezia è l'aspetto più importante dell'eredità gioachimita dei francescani, e costituisce l'elemento vitale della dottrina dell'abate: è nella base profetica del gioachimismo che i francescani riconoscono il proprio ruolo e la propria funzione. La cronaca di Giovanni di Winterthur è in qualche modo fondata proprio sulla profezia, una profezia però che ha perso il suo carattere altisonante ma che passa a diventare diretto strumento pre-politico, come una parola irriducibile riconosciuta agli ultimi che assume un forte valore di riscatto. In Salimbene si è notato quanto la parola profetica fosse funzionale all'azione predicatoria. In Giovanni, per quanto sia comunque sentito in maniera forte il carattere missionario dell'ordine, e quindi la predicazione in sé, tale

passaggio non è così immediato, ovvero la profezia convive con la predicazione, non la precede.

Un esempio molto significativo è quello che riguarda la morte di Benedetto XII:

Anno Domini MCCCXLII citra festum beati Marci obiit Papa Benedictus XII. Qui dum infirmari cepisset, venit quidam ut fertur, conversus ordinis sui ad eum dicens: Pater sancte, nisi vitam tuam emendes, in brevi morieris». Qui respondens ait: «unde nosti? Propheta es tu?». Fecit ergo eum in custodia detineri, usque dum rei veritas videretur. Qua visa iuxta viri Dei vaticinium de captivitate ereptus est. Nam papa brevi infirmitate correptum viam universe carnis intravit.⁶⁰³

Al papa, che ebbe un certo peso nella lotta contro i minoriti, viene incontro un converso che gli consiglia di affidarsi alle cure dello spirito in quanto la sua ora è prossima. Il pontefice, quasi risentito, ironicamente gli domanda: «come lo sai? Sei forse un profeta?». Benedetto XII lo fa quindi imprigionare e quando scopre che egli diceva il vero, prima di spirare lo libera. Ancora una volta il vaticinio è confermato dalla realtà dei fatti. Significativa poi è la scelta di porre tale profezia in bocca ad un laico e di destinarla ad un pontefice. Questa scelta rende il momento oracolare ancora più drammatico ed evidenzia il legame tra la superbia dei potenti e la saggezza degli umili. Né può essere sottovalutato il significato che assume la prigionia del laico nelle segrete pontifice, in un'epoca in cui molti pacifici rappresentanti delle comunità spiritualistiche erano state rinchiusi e lasciate morire pur, nell'ottica di Giovanni, dicendo il vero.

Oltre ad avere la funzione corroborativa della realtà, quindi, nel discorso storico del francescano tale elemento assume i connotati di una rivelazione divina

⁶⁰³ CJW, pp. 190 sg.

all'interno di un'economia della salvezza. I predestinati sono ovviamente gli umili. Nel discorso di Giovanni è del tutto evidente. La guida sarà quella dei minoriti. Non è un caso che l'autore definisce, ad esempio, Bertoldo di Ratisbona come un predicatore capace di profetizzare, grazie al giusto e al vero delle sue parole. Questo giusto e questo vero non sono possibili se non presupponendo il diretto intervento dello spirito santo – egli, infatti, scrive: «Qui sibi revelavi et suggestit hanc occultam et inscrutabilem veritatem? Nemo alius nisi spiritus sanctus, qui cor ipsius habundanter inhabitando illustraverat»⁶⁰⁴.

La profezia, dunque, oltre a riconoscere ai Minoriti il ruolo di guida, lo giustifica proprio in virtù dell'appartenenza dell'ordine alla terza era, all'età dello Spirito Santo. Non che Giovanni faccia esplicito riferimento al modello ternario: in realtà tale impostazione soggiace a tutta l'opera, ne è parte costitutiva. Il forte contrasto tra la senilità del mondo che vede gli umili oppressi da poteri in lotta vecchi e consumati dai beni terreni, e il forte contrasto della lucente e serena realtà dei minoriti, della luce che essi portano a rischiarare la difficile vita delle masse popolari, testimonia la visione di una storia che si rivela nel nuovo. Il meccanismo è scatenato proprio dal verbo profetico: dalla sua verità, inconfutabile, nasce il ruolo dei francescani e della nuova religiosità dello Spirito Santo. La profezia inoltre è continuamente verificata e vivificata nella storia sulla base della realtà attingibile da quella sacra. La storia per Giovanni è la restituzione delle sacre scritture, il luogo in cui tutti i personaggi e le azioni esemplari si fanno verità tangibile e fede.

Seppure sia stato già messo in luce il peso preponderante della profezia, della visione, del presagio e della rivelazione, sarà opportuno affrontarlo sotto un altro aspetto. Il rapporto di Giovanni con la profezia e la sua funzione corroborativa, seppur molto forte, appare a tutta prima contraddittorio. Se da un lato egli ammette che determinati tratti mirabili o credenze popolari siano veri, dall'altro mostra come certe altre credenze possano risultare finzioni o

⁶⁰⁴ CJW, p. 20.

superstizioni, come nel caso del mito del ritorno di Federico II – di cui si tratterà più avanti in maniera specifica. Il suo rapporto con tali elementi sembra del tutto arbitrario. Ma è proprio attraverso l'analisi di questi che si può ampliare la ricerca sul gioachimismo di Giovanni.

Date queste considerazioni, sorge spontaneo un quesito: perché, nonostante il peso della profezia, e la sua visione della storia, Giovanni non considera minimamente la possibilità che tali idee abbiano un fondo di verità? Qual è il criterio con il quale decidere se il mirabile sia *fictio* o storia?

La cronaca è permeata da un particolare interesse verso il prodigio e il presagio. Giovanni tende spesso a riportare come eventi storicamente fondati alcune delle credenze più comuni. Ad esempio, non ha problemi a dichiarare che un pesce mostruoso possa presagire i vespri siciliani, o che un demone possa entrare a far parte di un monastero o ancora che dal ramo spezzato di una vite possa sgorgare del sangue. Ancora all'inizio della cronaca egli chiude così la notizia sull'elezione di Innocenzo V: «Fuerunt autem usque ad hoc tempus a beato Petro apostolici CXC VII, Lino et Cleto exceptis et femina, que non computantur»⁶⁰⁵, dichiarando di escludere dal computo dei pontefici Lino e Anacleto e *femina*, vale a dire la Papessa Giovanna, messa accanto ai due, seppur incerti, successori di Pietro. Anche se la notizia è rimaneggiata dal *Chronicon* di Martin Polono, accogliendola egli mostra di considerare veritiero un personaggio nato da una delle più grandi paure popolari medievali⁶⁰⁶.

L'arbitrio di Giovanni nella considerazione dei *Mirabilia* è in realtà solo apparente, e superare questa apparenza significa mostrare ancor di più le sue influenze gioachimite. Sono due gli elementi, in presenza dei quali la profezia viene annullata: l'eccesso di superbia e la *stultitia*. Il primo è il caso dei dottori, degli astrologi e dei maghi, che vendono il finto luccichio di una sapienza che può atterrire solo la mente insicura e timorosa delle masse popolari. Spesso Giovanni

⁶⁰⁵ CJW, p. 33.

⁶⁰⁶ Cfr. J. Le Goff, *Eroi e meraviglie del Medioevo*, Roma-Bari, 2005.

smentisce, deridendoli, questi personaggi e le loro false premonizioni. Il più delle volte questi esempi di falsa cultura puntano il dito contro personaggi tenuti in gran considerazione dalla popolazione e temuti per le loro arti arcane⁶⁰⁷, ma a volte possono riguardare anche un religioso o addirittura un monaco, come riporta la notizia che riguarda un Predicatore famoso:

Anno domini MCCCXXXVIII quidam magister, ut fama communis volavit, de ordinum fratrum Predicatorum, Parisius, ut dicebatur, commorans, astrologus affectans in ecclesia magne reputacionis censeri scripsit in partes Alemanie litteras continentes, quod horribilissime mutaciones aeris et corporum supercelestium venture essent quandam die quasi et hora tempore autumpnali in terminis postis, scilicet quod luna in sangwinem et sol in colorem nigerimum converti deberent et quod quidam draco immense magnitudinis infra celum et terram volaturus esset, qui in tantum aerem infecturus quoque foret, quod a quocumque homine aspirando attraheretur, morte subitanea mox deicerentur. Multa nec non alia stupenda auditu nimis terribilia que causa brevitatis omitto, in epistola future presagivit et sub asservacione certissime repromisit et, si aliter a parrochianis in cancellis pronunciebantur et ad opera penitencie iuxta dicta magistri istius in epistola homines hortabantur, ne, si repentinus interritus eos invaderet et in mortalibus peccatis caperentur, in abyssum etterne dampnacionis detruderentur. Hec mira populo ingentem pavorem incusserant et iram ulcionis extreme sibi inproximo imminer innuebant. Cum itaque rei exitus prestolaretur cum grandi trepidacione ac formidine, die assignata nulla eorum, que sicebantur, evenerunt, sed fictio et falsitas totaliter erant.⁶⁰⁸

⁶⁰⁷ Cfr., ad esempio, il caso del Negromante: CJW, p. 270.

⁶⁰⁸ CJW, p.154

La contraddizione tra la fama iniziale e la delusione dell'attesa ha un effetto comico che tenta di dimostrare, anche qui secondo i canoni del racconto esemplare, come diffidare di una falsa sapienza. Un'inganno in cui cade, non a caso, la stessa curia papale.

Riguardo invece alla *stultitia*, questa non è qui intesa esclusivamente come semplicità popolare: si ricordi che Giovanni parteggia per gli umili, per cui non si sognerebbe mai di attribuire una perversione esclusivamente alle menti semplici del volgo. Piuttosto essa va intesa come una errata lettura biblica. Nel caso della credenza popolare sul ritorno di Federico II, egli screditerà tale voce proprio per l'inesattezza dovuta ad una scorretta interpretazione dei dettemi sacri. Giovanni paragonerà infatti il popolino che riponeva speranza nel ritorno del reggente agli Ebrei e alla loro lettura carnale.

Sulla base di tali considerazioni, si deduce in realtà un'influenza gioachimita all'interno dell'opera molto radicata. Il rapporto con la profezia è preservato proprio in virtù di una lettura corretta delle Sacre Scritture, quelle stesse che intervengono spesso nel corso dell'opera a creare parallelismi tra gli eventi narrati e la storia dei Padri. Il resoconto del presente, letto dalla chiara luce del passato cristiano, permette ai fedeli di accostarsi con verità alle cose del mondo e a scorgere i segni degli eventi futuri. Tale attitudine è concessa per natura ai puri di cuore, alla religiosità viva dei Minoriti, che come tali rappresentano nei tempi delicati delle pestilenze, delle carestie e delle guerre la vera guida verso la salvezza.

Siamo di fronte ad una tradizione che continua attraverso segni ben visibili e che anche a distanza di secoli non smettono di produrre senso e elaborare nessi storici. Eppure non si può non registrare la battuta d'arresto che l'autorità dell'abate subì per quanto riguarda la cronachistica, italiana soprattutto⁶⁰⁹. Se ancora, infatti, sul piano filosofico ci si poteva richiamare alla sua filosofia, le

⁶⁰⁹ E. Pispisa, *op. cit.*, pp. 104 sgg.

cronache mostrano un progressivo appiattimento, quando non un vero e proprio disinteresse, verso la figura del Silano.

Fu in qualche modo un occultamento del tutto nominale o ci fu una reale stroncatura delle attese, non genericamente escatologiche, ma riconducibili in qualche modo al metodo fiorense? Il XIV secolo ebbe tutt'altre esigenze o le esigenze espresse dalla tradizione maturarono al punto tale da diventare la conseguenza diretta del germe gioachimita? Il Trecento, in pratica, con tutto il suo portato problematico, relativo alla crisi e alla discontinuità, fu il tempo del trionfo di un antenato nascosto?

La complessità della figura di Gioacchino tende certo ad appiattirsi nel corso del XIV secolo. Non sarà facilmente reperibile un coro di fonti storiche che riportino in maniera più o meno fedele la sua dottrina e, ancor meno, che ne desumino i tratti caratteristici attraverso una lettura di prima mano e soprattutto delle vere opere dell'Abate. Della popolarità che egli aveva acquisito nel secolo precedente restava a decenni di distanza solo un pallido riflesso che ne confondeva la complessità. Questo soprattutto per quanto riguarda la cronachistica italiana: quella di area tedesca, infatti, sarà più incline a tramandare il suo ricordo⁶¹⁰.

Si è ipotizzato che il progressivo disinteresse verso Gioacchino da Fiore visibile nel XIV secolo fosse imputabile, oltre che al tramonto della dinastia sveva e alla disattesa delle profezie gioachimite, anche al fatto che la società del tempo «doveva fare i conti con una preoccupante destrutturazione, che certo non trovava fondamento ideologico nell'ottimistica soluzione delle tre età»⁶¹¹. In realtà, pur concordando con l'andamento della progressiva opacizzazione della figura del Calabrese, una reale perdita di interesse nei confronti del sistema profetico e dell'Abate non vi fu; lo testimonia, del resto, anche lo studio di Rusconi sulle attese apocalittiche relative allo scisma d'Occidente. Se, durante il periodo

⁶¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 108.

⁶¹¹ *Ivi*, p. 103.

avignonese ci fu una forte ripresa della tradizione gioachimita tale che esso rappresenti un momento della storia in cui si siano palesate la necessità e l'urgenza di una interpretazione storica carica delle speranze escatologiche⁶¹², risulta peraltro difficile pensare che una tale caratteristica non interessasse già il primo Trecento ma fosse ripresa soltanto in relazione all'evento dello scisma. Del resto, per quanto riguarda la dinastia sveva, come è dimostrato dalle voci che circolavano, soprattutto a ridosso della Peste Nera, sull'imminente ritorno di Federico II, la razionalizzazione di tale sistema profetico riguardò qualche cronista, ma poco interessava alle masse che vi facevano ricorso. E inoltre il disattendere di una profezia non è mai un reale intralcio al dilagare di un sistema profetico: come mostra bene Koselleck, «una profezia non avverata può sempre replicarsi, anzi, la sua probabilità futura cresce con il susseguirsi degli errori», fatto riscontrabile attraverso le fonti dell'epoca, per le quali si può registrare un certo pudore per quanto riguarda la computistica, ma non l'assenza di una ricerca del millennio.

C'è inoltre da sottolineare un ulteriore aspetto relativo al fatto che i cronisti, immersi in quella che può veramente definirsi la prima crisi in senso moderno della società europea, quando tralasciarono di indicare l'Abate e gli aspetti compendiari della sua dottrina non lo fecero per il fatto che il regime della speranza non combaciava con la decadenza del presente. Il nome di Gioacchino da Fiore è per noi legato alla pace, al riscatto e anche al filosemitismo, addirittura, ma i suoi contemporanei o più vicini eredi non ebbero solamente questa immagine. Già lo confermerebbe, del resto, il famoso brano di Salimbene sugli *Impedimenta* che il Parmense inserisce a cagione della complicata, quando non proprio ambigua, fortuna delle sue opere. Egli scrive, lo si è già visto, che Gioacchino non fu creduto perché aveva preconizzato le future tribolazioni e lo aveva fatto come i Profeti, che vennero uccisi, addirittura, per questo⁶¹³. In

⁶¹² R. Rusconi, *op. cit.*, p. 11.

⁶¹³ Cfr. *Cron. Sal.*, p. 342.

tutt'altro contesto, a distanza di quasi un secolo, il cistercense Giovanni di Victring, abate del monastero di Victoria in Carinzia dal 1307 e consigliere di Alberto II d'Asburgo, descriverà laconicamente Gioacchino da Fiore come colui che non profetizzò un futuro prospero al sovrano inglese e a quello francese che si accingevano alla crociata:

Hoc tempore Philippus rex Francie et Richardus rex Anglie cum pluribus transfetabant, quibus sciscitantibus abbas Ioachim in Apulia, qui tunc famosus fuit, non prospera prophetavit. Hic multa scripsit specialiter de Ewangelio eterno, cuius fit mentio in Apocalipsi; et aliqua eius dicta sunt ab ecclesia condempnata.⁶¹⁴

Straordinariamente nel *Liber certarum Historiarum*, Gioacchino è menzionato esclusivamente in questo contesto, ripreso dal testo del Polono, e in cui Giovanni di Victring nomina l'opera del fiorentino e la condanna ecclesiastica. Eppure, per quanto la presentazione del profeta sia scarna e il riferimento alla condanna – per la quale egli specifica che solo alcune delle sue asserzioni furono condannate – getti una luce non proprio benevola sul Calabrese, la notizia sembra scritta in maniera tale da lasciare sospesa un'attesa nel presente delle *non prospera* preconizzate dal famoso abate. Dunque, per quanto sia difficile trovare una voce storica che dal Trecento riporti con una certa fedeltà le principali implicazioni della dottrina di Gioacchino come sentirono la necessità di fare i cronisti inglesi o Salimbene de Adam, emerge anche un contesto in cui la sua filosofia non fu abbandonata.

Ancor di più si delinea la figura di Gioacchino da Fiore come una delle tante Cassandre della storia, vicino più alle figure dei profeti, che al maestro di

⁶¹⁴ Johannis Abbatis Victoriensis, *Liber certarum historiarum*, in *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex MGH separatim editi*, II, Hannoverae et Lipsiae 1910 (da qui in poi LCH), p. 87. Un altro riferimento nel testo riprende in maniera praticamente identica questa notizia, questa volta riferendo la condanna ecclesiastica all'intera opera dell'Abate: cfr. p. 125.

pace e di speranza al quale ci ha abituato la storiografia contemporanea. Bisogna infatti considerare che la speranza, la promessa, nella cultura cattolica, sono strettamente legate al concetto della fine, che questa preveda o meno un sabato terreno, e le visioni dell'Abate non dovettero sembrare a tutti così luminose e pacifiche, anche a chi, come gran parte dei francescani, credette fermamente in quelle parole e in quelle immagini. L'opera fiorentina portava, sorretta dalla produzione pseudoepigrafica, una grande assunzione di responsabilità e di ruolo all'interno della civiltà medievale: non fu certo la favola a cui credere per sopportare il presente, nemmeno nelle correnti radicali influenzate da quel pensiero. In questo senso allora il XIV secolo si assunse molte di quelle responsabilità derivate dal sistema fiorentino.

A cosa allora è imputabile la progressiva sparizione del suo nome? In questo senso non è da sottovalutare il peso della condanna conciliare e soprattutto quello relativo alla polemica dell'*evangelium aeternum*. Si aggiunga poi la seconda generazione francescana, influenzata dall'abile metabolizzazione bonaventuriana dei temi escatologici e la difficoltà in cui essi si trovarono nel corso del XIV secolo. Per quanto, infatti, combatterono strenuamente contro il sistema ecclesiastico, per quanto molti di loro, come Giovanni di Winterthur, furono dei vivaci polemisti anticlericali, l'ultima cosa di cui necessitavano per sostanziare fino in fondo la propria posizione era di fare ricorso ad un profeta, non eretico, ma comunque pluricondannato dalla Chiesa, i cui epigoni più evidenti avevano scatenato una drammatica polemica, con la Curia e con lo studio parigino che era arrivato a rappresentare, per loro, un luogo molto importante, sul piano simbolico e strategico.

In effetti anche lo stesso Lutero, che pure si alimentò di certe idee riconducibili a Gioacchino, non amava ricorrere esplicitamente alla sua filosofia⁶¹⁵. Dopo il 1215 non ci fu mai una pacata e serena ripresa di Gioacchino da Fiore, in cui si menzionasse il suo nome e la sua dottrina senza una preoccupazione o un

⁶¹⁵ G.M. Barbuto, *Il principe e l'Anticristo. Gesuiti e ideologie politiche*, Napoli 1994, p. 14.

fanatismo e in qualche caso un rigetto. Il ricorso alla sua *auctoritas* fu sempre problematico; coglierne la novità senza trascendere nell'eresia fu un cruccio costante dei più attenti autori influenzati dal suo pensiero. Per questo la sua ricezione non fu priva di contraddizioni. Tuttavia, che il suo nome compaia in maniera evidente o sia finito al fondo di quella complessa destrutturazione sociale, egli certamente sostanzialmente ininterrottamente la cultura tardomedievale.

Rintracciando quindi i segni di questa eredità e della sua portata, delineatisi nel corso di quest'analisi, è possibile scorgere l'influenza del gioachimismo anche laddove, ovvero in Italia e soprattutto in quella meridionale, sembrava essersi persa la loro traccia, a seguito della caduta della dinastia sveva e di una scarsa presenza del francescanesimo più radicale. In questo senso sarà opportuno fare riferimento all'opera storica di Paolino Minorita,⁶¹⁶ il cui caso è piuttosto atipico in quanto presenta nella sua opera un apparente rigetto delle teorie florensi e contemporaneamente ne assume i tratti più importanti.

Paolino nasce a Venezia intorno al 1274, entra molto giovane nell'ordine e ricopre incarichi alla curia papale sotto Giovanni XXII ad Avignone dove fu penitenziario apostolico. «Già noto come uomo di rara esperienza, maestro in politica e in governo ai più distinti magistrati della sua patria»⁶¹⁷, divenne vescovo di Pozzuoli nel 1324 e consigliere di Roberto d'Angiò, entrando a far parte, quindi, della cerchia dei letterati di corte. In quegli anni scrive opere, sia in volgare che in latino, occupandosi principalmente di storia e in particolare della storia dell'ordine, esaltando l'aspetto missionario e i rapporti con l'Oriente da

⁶¹⁶ Non esiste a tutt'oggi un'edizione critica dell'opera dell'autore (Manoscritti: Città del Vaticano, *Biblioteca Apostolica Vaticana*, cod. Vat. Lat. 1960; Venezia, *Biblioteca Nazionale Marciana*, col. Marc. Lat. Zan. 399 1610; Cesena, *Biblioteca Malatestiana*, cod. S.XI.5). L'analisi dell'opera sarà quindi compiuta sulla base dei frammenti editi (L.A. Muratori, *Antiquitates Italicae* IV, pp. 949-1034 e G. Golubovich, *Biblioteca bibliografica della Terra santa e dell'Oriente Francese II*, Quaracchi 1913, pp. 74-102), confluiti in *Bruchstücke aus der Weltchronik des Minoriten Paulinus von Venedig*, a cura di Walther Holtzman, in "Festschrift zur Kulturgeschichte des Mittelalters", 1, Leipzig 1927. Cfr. in particolare pp. 3-5. I frammenti curati da Holtzman non abbracciano tuttavia il periodo di Giovanni XXII.

⁶¹⁷ G. Golubovich, *Biblioteca biobibliografica della Terra santa e dell'Oriente Francese II*, Quaracchi 1913, p. 74.

evangelizzare. Non è possibile rintracciare nella sua biografia una partecipazione effettiva alle attività missionarie, eppure egli compone per la sua opera «abbondantissime pagine di storia orientale»⁶¹⁸, attraverso le quali mostra una curiosità che sconfina anche nell'etnografia, riportando oltre alle imprese dell'ordine anche gli usi e i rituali dei popoli ultracristiani, in particolare dei Tartari.

Nonostante l'interesse per questo orizzonte esotico, legato fortemente all'evangelizzazione, Paolino è del tutto inserito nella gerarchia ecclesiastica; sotto questo punto di vista egli rappresenta una fonte scomoda e, tuttavia, è anche un entusiasta propagandista dell'ordine francescano. Il suo taglio è piuttosto inusuale: il vescovo di Pozzuoli esalta il suo ordine, mostrando, tuttavia, di non avere nessun particolare riguardo per l'ala radicale. Narra, inoltre, diligentemente, i personaggi della prima e della seconda generazione francescana senza dilungarsi più di tanto nella loro presentazione, anche per quanto riguarda la figura del fondatore, dichiarando esplicitamente di preferire sacrificare il discorso in nome della brevità⁶¹⁹. Una brevità che a quanto pare non riserva a Santa Chiara, sulla quale il Minorita veneziano si dilunga molto spingendosi ad una narrazione propagandistica in cui la santa assume per sé quelle esaltazioni che erano state attribuite dalla tradizione a Francesco⁶²⁰. In questo contesto è possibile notare che probabilmente la centralità di Chiara è dovuta all'appartenenza del cronista al regno di Napoli, che in quegli anni, sotto l'impulso di Sancha di Maiorca e dello stesso Roberto d'Angiò, si legava fortemente all'immagine della Santa e in generale all'ordine minorita. In questo senso, l'esaltazione di Chiara Sciffi da parte di Paolino è concepita probabilmente per dare un senso di continuità e identità rispetto alla politica religiosa del Regno, oltre a permettere di tralasciare più

⁶¹⁸ Ivi, p. 75.

⁶¹⁹ Ivi, p. 84 e p. 87.

⁶²⁰ Cfr. W. Holzmann, *op. cit.*, p. 10 e p. 41. Non che egli trascuri completamente la figura di Francesco: anzi, al suo modello di vita e di virtù, soprattutto per quanto riguarda il tema della santità, egli dedica ben cinque *partes* del capitolo che tratta di Papa Alessandro. Il tono di entusiastica devozione è comunque più evidente nella narrazione delle vicende della Santa.

facilmente delle problematiche che sarebbero invece emerse dal racconto dell'esperienza di Francesco e dal suo impatto sulla società.

Proprio rispetto alla basilica di Santa Chiara a Napoli è interessante notare il parallelo proposto tra la sua costruzione e il *Liber figurarum* di Gioacchino da Fiore. In questo senso non vi sono ancora prove a riguardo ma se gli studi dovessero confermare un legame questo sarebbe a supporto dell'eco del gioachimismo del Trecento nell'Italia meridionale, un'eco vasta e profonda che addirittura influenzava concretamente l'architettura e di conseguenza la costruzione, simbolica ma anche reale, del mondo⁶²¹. Tale riferimento, posto qui a livello suggestivo e come richiamo, non può essere sviluppato e approfondito. Tuttavia, qualunque fosse la religiosità spirituale dei due reggenti, la cui sincerità pure è stata messa in discussione, essa va ad incidere sul delinearsi del profilo di Paolino. La sua posizione quale diplomatico lo portava probabilmente a cercare una linea intermediaria tra l'appartenenza all'ordine, la carica che ricopriva per conto della Chiesa e la vicinanza con la corte angioina⁶²².

Nella sua opera, parzialmente edita⁶²³, il nome di Gioacchino non compare che una sola volta, relativamente alla condanna del Saint Amour con toni tutt'altro che morbidi. Paolino ha evidentemente l'interesse di liquidare immediatamente la faccenda, soprattutto per quanto riguarda la condanna della parte minorita:

⁶²¹ Cfr. V.M. Mattanò, *La basilica angioina di Santa Chiara. Apocalittica ed escatologia*, Napoli 2003; M. Gaglione, *Allusioni gioachimite nella basilica di Santa Chiara a Napoli*, Studi Storici 45, Roma 2004, pp. 279-291.

⁶²² Eppure questo parallelo traccia un collegamento tra le due tematiche, nel senso che è possibile leggere l'esaltazione della figura di Santa Chiara come il tentativo di una mediazione del Regno tra il potere ecclesiastico e le istanze di rinnovamento operate dai Francescani. La figura di Chiara con tutto il portato di una stereotipizzazione della figura femminile, quale madre ausiliatrice e protettiva, avrebbe potuto contenere facilmente gli aspetti radicali della religiosità francescana senza nulla togliere alle esigenze di rinnovamento.

⁶²³ In questo senso bisogna tenere presente che non si ha a disposizione l'interezza del testo. Tale scelta è stata compiuta sulla base del fatto che la consultazione dell'opera manoscritta avrebbe tolto troppo tempo all'analisi complessiva. Avrebbe oltretutto creato una deviazione dalla linea critica adottata che si propone uno studio approfondito di due modelli – Salimbene de Adam, per quanto riguarda il XIII secolo e Giovanni di Winterthur per il XIV secolo – confrontando opportunamente questi con altre cronache del relativo periodo alle quali non si è potuto dedicare il medesimo spazio.

Libellum Guillelmi de sancto Amore dogmatizantem, quod pauperes religiosi vivendo de elemosinis predicando verbum Dei non sunt in statu salutis, in consistorio comburi fecit auctorem damnans cum suis sequacibus. Alium etiam libellum comburi fecit, in quo asserebatur, quod lex evangelii neminem ad perfectionem adduxit, sed lex spiritus, unde sic se habebat: Lex evangelii ad legem spiritus, sicut lex vetus ad legem evangelii vel gratie, et quod lex evangelii in 1260 evacuari debebat et lex spiritus subintrare; que secta pessima ex dictis Ioachim dicitur habuisse ortum.⁶²⁴

Il brano è inserito nella notizia dell'elezione di Alessandro IV, un papa, spiega Paolino, che «fuit beneficiis graciosus et pius pauperibus» e che fu benevolo verso i Mendicanti ai quali donò numerosi benefici. La sua preoccupazione è quella di lasciare emergere in contemporanea i rapporti dei minoriti con il papato e la centralità dell'*usus pauper*. In questo senso vediamo tutto il peso della vicenda di Gerardino che curiosamente non viene nominato da Paolino. Egli inserisce la notizia della condanna in una situazione di continuità e benevolenza tra la curia e i Mendicanti – e sappiamo che quando egli scrive, i rapporti tra l'*ordo* e la Chiesa erano tutt'altro che pacifici e che non tutti i minoriti potevano godere dell'approvazione curiale – dopodichè attacca in maniera abbastanza forte il maestro parigino. Conclude con parole dure sulla setta di Gerardo, descrivendo in maniera grossolana la teoria dell'Evangelo eterno, e quindi afferma che, a quanto si diceva, questa tale setta era sorta dalle parole di Gioacchino. Quel *dicitur* all'interno della frase non è trascurabile: in questo scorgiamo una linea attraverso la quale si nota l'influenza della politica papale rispetto a Gioacchino, che non veniva condannato mai personalmente ma sempre attraverso alcune delle sue asserzioni, che puntualmente creavano dissensi, se non veri e propri pericoli.

⁶²⁴ W. Holtzman, *op. cit.*, p. 39.

Per quanto non sia possibile in questa sede notare certi aspetti desumendoli dall'inezienza della sua opera, è possibile comunque far emergere alcuni punti importanti. Per cui notiamo che la breve menzione a Gioacchino da Fiore non è preceduta da un'ulteriore notazione del Florense neppure per quanto riguarda il resoconto della dottrina di Amalrico di Béne⁶²⁵ e della sua condanna, avvenuta, lo ricordiamo, nello stesso mandato di quella della teoria trinitaria dell'Abate.

Innanzitutto per quanto riguarda la creazione degli ordini mendicanti, si nota nell'indice delle parti una predominanza dell'elemento profetico. Non disponendo delle *partes* si può comunque notare questa predominanza che, almeno nella suddivisione, sembra seguire una linea propriamente gioachimita: la sesta è intitolata «quomodo claruit spiritu Prophetia», mentre la tredicesima, che richiama fortemente il lessico gioachimita, è dedicata alla «Intelligentia scripturarum et spiritu prophetia»⁶²⁶. Nelle pagine dedicate al ruolo dei Mendicanti nella storia Paolino rivela un'ossatura ben nota che è quella del riconoscimento nella produzione profetica di derivazione fiorense. L'intera sequenza delle parti⁶²⁷ è dedicata prima ai miracoli di San Domenico e, dopo la spiegazione delle profezie, a San Francesco, in una sequenza che tratta dell'assoluta novità rappresentata dal francescanesimo e giunge ai concetti di umiltà e di povertà, passando per quello dell'intelligenza delle scritture e culminando infine con il simbolo cristologico delle stigmate del santo assisiato.

⁶²⁵ Ivi, p. 8.

⁶²⁶ La dichiarazione «cetera dimittantur gratia brevitatis» è inserita proprio a questo punto, il che appare maggiormente significativo, poiché trova così conferma l'impressione che Paolino, pur dando credito alla tradizione gioachimita francescana, la eviti volontariamente. Cfr. G. Golubovich, *op. cit.*, p. 87.

⁶²⁷ W. Holtzman, *op. cit.*, p. 14: «5 pars de quibusdam miracoli beati Dominici; 6 pars quomodo claruit spiritu prophetie; 7 pars de austeritate vite beati Francisci et quomodo creature prebebant ei solatium; 8 pars de humilitate et obedientia ipsius; 9 pars de amore paupertatis et mira suppletionem defectum; 10 pars de pietatis affectu et quomodo carentia videbatur ad ipsum affici; 11 pars de furore caritatis desiderio martirii; 12 pars de studio et virtute orationis; 13 pars de intelligentia scripturarum et spiritu prophetie; 14 pars de efficacia predicandi et gratia sanitarum; 15 pars de stigmatibus sacris». Tali parti rappresentano solo un elenco nelle opere compendiarie che hanno trascritto il testo di Paolino, in quanto si è mostrato un maggior interesse verso l'opera missionaria dei Mendicanti. Essa non deve essere compresa nella narrazione dei paragrafi: se quelli editi si interrompono e riprendono è esattamente perché contengono spazi dedicati all'azione evangelica dei due ordini.

Il lessico gioachimita di Paolino si può riscontrare anche in altri brani, come, ad esempio, nella narrazione dei fatti sul concilio di Lione del 1274, che tentò di stabilire un'unione faticosamente cercata per tutto l'arco del secolo tra la Chiesa Ortodossa e quella Cattolica. Un evento dal quale è possibile percepire in maniera tangibile la maturità dei tempi rispetto all'esigenze reali espresse dalla nuova spiritualità e che trovavano opportuno riconoscimento nella terza persona divina.

Hic anno III sui pontificatus 1274 pro utilitate Terre sancte, quam personaliter visitare intendebat, Lugduni solemne celebravit concilium, in quo Grecorum et Tartarorum celebres interfuerunt nuntii, hoc procurante Palialogo imperatore Grecorum, unde et Greci alta voce et cum solemnitate cantaverunt de Spritu sancto, qui ex Patre filioque procedit⁶²⁸.

Il suo resoconto si iscrive in un orizzonte risolutivo di pace e di apertura delle Chiese che suggellarono la loro unità attraverso il canto del *Filioque*. Il testo che faceva parte della formula di fede sancita dal primo concilio di Nicea, era stato già oggetto di polemiche tra la Chiesa ortodossa e quella Romana, in quanto i patriarchi greci considerarono eretica l'aggiunta *filioque*, appunto, «dal figlio», all'interno dell'espressione che originariamente prevedeva solo la figura del Padre, *ex patre*. Ovviamente il fatto che i Greci avessero cantato per intero tale formula indicava una loro sottomissione alla Chiesa cattolica. Eppure è possibile notare come, in questo contesto, ci sia una sorta di contraddizione, poiché il testo ripreso dal credo di Nicea sembra giustificare quasi un lessico gioachimita riscontrabile nella formula «qui ex patre filioque procedit». Lessico che incoraggia l'interpretazione delle tre persone introdotta dall'Abate e che dovrebbe essere, invece, estraneo alla Chiesa, in quanto proprio nel Quarto Concilio Lateranense

⁶²⁸ Ivi, p. 56.

era condannata la teoria trinitaria gioachimita «Poiché il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono una realtà suprema, che né genera, né è generata, né procede»⁶²⁹.

Tuttavia ciò che risulta di particolare importanza è la derivazione di tale notizia: l'intero brano è desunto, infatti, dalla Cronaca di Salimbene de Adam, rispetto al quale si è già avuto modo di notare la centralità che aveva assunto l'azione salvifica dello Spirito Santo nella ricezione di un evento come quello lionese. Questo ci mette, tuttavia, anche di fronte all'evidenza del fatto che Paolino, riprendendo da una Cronaca così carica di spunti sulla questione, come quella di Salimbene, non intende volontariamente entrare in maniera specifica nel caso delle derive gioachimite, pur essendo in qualche modo influenzato da quelle visioni. A queste preferisce, però, dare una continuità con la narrazione dell'operato attivo, in senso di pace e conversione ecumenica dei popoli, propria delle pratiche missionarie.

Un'eco dell'orizzonte salvifico è possibile ritrovarla anche alla notizia della morte di Ezzelino che egli dà in concomitanza con quella dei flagellanti, quasi a crearne un legame.

In tanto Ytalie turbine accidit cunctis pene populis magna velut mare contritio et compunctio a seculis inaudita, et primo quidem tetigit Perusinos, deinde Romanos, consequenter Ytalie civitates et castra indeque transiit ad exteris nationes. Nobiles enim popularibus sociati, in quacunque etate existerent, nudi per plateas civitatis at vicos processionaliter incedebant se dire corrigis flagellantes sequendo crucis vexillum et piis lacrimis misericordiam interpellando altissimi, regine quoque misericordie implorando auxilium, piis cantilenis desolationis sue atque miserie magnitudinem exponentes. Mirum dictu talem penitendi modum non pontifex summus instituit, non cogitavit predicator egregius, non persuasit scriba in lege doctissimus, sed ille

⁶²⁹ Cfr. *infra*.

solum humanis cordibus inspiravit, qui pie invocatus sanat contritos corde et alligat contritiones eorum. Tunc obmutuerunt musica instrumenta, siluerunt amatorie cantilene, sola penitentium lugubris cantio personabat; tunc discordes ad concordiam reducuntur, pater manum osculatur, que occiderunt filium, relaxantur debita aperiuntur carceres, rapitore et usurarii aliena restituunt. Ita enim contriti cordis amaritudinem dulcedo quidam temperabat immissa divinitus, ut quasi corporeis oculis intuerentur Christum in cruce pendentem ac pro crucifixoribus orantem atque dicentem. «Exemplum enim dedi vobis, ut et vos similia faciatis». Hiis precibus inclinatus Redemptor animarum finem malis imposuit. Ezelinus enim dum exercitum parat et campestribus Urceorum omnia vastat, astat econtra Cremonensium exercitus cum Ferrariensibus et Mantuanis Mediolanensium expectans auxilium.⁶³⁰

Paolino ci tiene a precisare che le istituzioni non incentivarono il popolo a quella manifestazione, ma fu spontanea come un lugubre liberarsi dalle angosce degli oppressori. Egli non cita, come invece fa Salimbene, il collegamento con la figura di Gioacchino, per quanto i toni siano decisamente celebrativi dell'evento, in particolare nel richiamo alla fine dei mali e alla figura del *Redemptor*. Il collegamento con Ezzelino è immediato: a quell'evento salvifico fa da specchio la morte del Tiranno, come se i due fatti fossero legati dal procedere verso un nuovo regno di pace e libertà.

Un ulteriore elemento che sorregge la ricerca dei segni di una tradizione gioachimita nel testo di Paolino è ben rappresentato da una notizia già precedentemente analizzata, quella del Salterio ritrovato nella vigna spagnola, durante il regno di Fernando III, che non a caso fu definito il Re delle tre religioni per il periodo di pace e tolleranza che seppe instaurare nel corso della sua carica.

⁶³⁰ W. Holtzmann, *op. cit.*, p. 49.

1232 apud Toletum quidam Iudeus comminuendo quandam rupem pro ampliando vineam suam in medio lapidis invenit concavitatem et ibi librum repperit quasi folia lignea habentem, scriptum literis ebraici, latinis et grecis ad quantitatem unis psalterii. Hic autem liber loquebatur de triplici mundo ab Adam usque ad Anticristum. Principium autem tertii incipiebat a Christo; in 3° inquit mundo de virgine Maria patienturque pro salute Hominum, et continebat, quomodo pro salute Fernandi inveniri debebat. Quo viso Iudeus cum tota familia sua liberatus est.⁶³¹

Non si riprenderanno ancora i motivi evidenti già affrontati altrove⁶³². Si può però ancora verificare che il repertorio al quale Paolino Minorita attinge è quello più vicino alla tradizione fiorentina. Il brano è desunto, infatti, dal *Chronicon* di Martin Polono, che mostra essere finora la fonte da cui discende tale notizia. Questo conferma ancora la familiarità con una certa linea storiografica del Vescovo di Pozzuoli e di conseguenza ammette l'evidenza che, per quanto il nome di Gioacchino sia effettivamente passato di moda, se non accuratamente evitato, i tratti delle sue idee continuarono a tramandarsi. La notizia dell'Ebreo convertito grazie al Salterio ritrovato è presente anche nella Cronaca di Giovanni di Winterthur⁶³³, così come nel *Liber Certarum Historiarum*⁶³⁴, rendendo visibile una linea di discendenza e al contempo accreditando la notizia.

La discendenza da determinate fonti storiche mostra quindi che, per quanto sia più forte – da un punto di vista nominale, per lo meno – la presenza dell'Abate nelle fonti tedesche, i temi vicini alla sua visione di pace e di compimento, nonché la lettura storica degli eventi attraverso un sistema di concordia, di riconoscimento

⁶³¹ Ivi, p. 29.

⁶³² Cfr. *infra*.

⁶³³ CJW, p. 5.

⁶³⁴ LCH, p. 91.

delle *figurae dramatis*, e il ricorso alla profezia come senso ultimo dell'evento continuarono lungo tutto l'arco del XIV secolo. È possibile riconoscerli anche in zone apparentemente avulse, come l'Italia meridionale, dove però si declinano sempre secondo gli aspetti più utili e immediati per comprendere le categorie del proprio presente, storico e geografico, e così tramandarle.

Piuttosto, da questo si evince un'importante notazione di carattere metodologico per osservare certe riprese: nel Trecento cambia, infatti, l'orizzonte d'attesa, esso diventa più locale e immediato, non solo, inizia a strutturarsi secondo delle categorie sociali, determinando in pratica una sorta di gioachimismo delle masse, come mostrano certi eventi collettivi, rivolte e spedizioni punitive e purificatrici, caratterizzate spesso da un grande impulso anticlericale, soprattutto nelle zone tedesche insofferenti all'istituzione cattolica che avvertivano come un peso e che sono, poi, alla base della Riforma Protestante e un gioachimismo che potremmo definire d'élite, volto molto di più alla riflessione politico-utopica, caratteristico dell'Italia cosiddetta preumanistica, rappresentato da Dante, dal Petrarca, dalla parentesi romana di Cola di Rienzo e che sfocerà nella coscienza utopica rinascimentale.

Queste discendenze vanno intese non come astratte categorie che influenzarono gli impulsi del popolo o la letteratura dei grandi, ma come pratiche. Nel corso del XIII secolo la fine del mondo viene attesa e indicata come imminente, in quello successivo la fine del mondo sarà praticata e esperita.

4. Il ritorno dell'Anticristo.

Dal clima delle crociate, che influenzò in qualche modo anche gli scritti di Gioacchino⁶³⁵, è tratta una leggenda che ebbe come protagonista il conte Baldovino IX di Fiandra, detto anche Baldovino I di Costantinopoli, e che ne celebrava il ritorno dalla morte, per alleviare le pene della comunità fiamminga lasciata al dominio coatto di Filippo Augusto. Il sovrano, osteggiato dalla politica di Baldovino, infatti, approfittando dei successi del conte in Terrasanta, si appropriò dei suoi territori, retti, dopo la morte del padre, dalle figlie Margherita e Giovanna di Fiandra, suscitando il malcontento della popolazione. Baldovino morì nel 1205 in Bulgaria in circostanze non del tutto chiare, dopo aver conquistato la corona imperiale grazie anche al consenso delle truppe crociate. Appena venti anni dopo la sua morte comparve, fra Tournai e Valenciennes, un eremita che grazie al consenso popolare riuscì ad ottenere i territori di Baldovino spacciandosi per lui. L'impostore resse quei territori per più di un anno prima di essere definitivamente smascherato e giustiziato nel 1226⁶³⁶.

Tale episodio è narrato dal *Chronicon* del cistercense Alberico delle Tre Fontane⁶³⁷ e dagli *Annales* del già noto Alberto di Stade che dedica molto spazio alla narrazione⁶³⁸. Nei due resoconti si notano delle similitudini: innanzitutto l'insistere sulle evidenze fisiche, sulla somiglianza e addirittura sulle cicatrici di guerra che recava l'impostore. Ma mentre nel resoconto di Alberico, il presunto conte fa un riferimento esplicito alla sua venuta dall'aldilà, essendo certa la morte dell'imperatore in Bulgaria, quella di Alberto pare più disincantata: per quanto sicuramente affascinato, egli lascia aperta l'ipotesi che Baldovino non sia in realtà mai morto. In ogni caso è evidente che la beffa ha un gusto più tragico che

⁶³⁵ Cfr. l'introduzione di A. Frugoni a Gioacchino da Fiore, *Adversus Iudeos*, cit., pp. XXVII-XXXI.

⁶³⁶ Cfr. N. Cohn, *op. cit.*, pp. 110 sgg.

⁶³⁷ *Chronica Albrici Trium Fontium*, MGH *Scriptores* XXIII, p. 915.

⁶³⁸ *Annales Stadenses auctore Alberto*, cit., p. 358.

ridicolo, anche se nel mondo medievale la differenza tra i due concetti era sensibilmente ridotta. Prima di essere smascherato il menestrello Bertrand de Ray, questo il nome del ciarlatano, riuscì ad affascinare tutti e ad essere creduto dalle masse come il nuovo messia pronto a raddrizzare tutti i torti in un momento di forte crisi nelle Fiandre.

I due cronisti mostrano, tuttavia, che tale credenza ebbe un impatto molto vasto e che anche tra gli strati più alti della società si credette all'inganno, addirittura un nipote corse a porre allo zio ritornato i suoi omaggi.

Cosa ha in comune questa storia con il mito del ritorno federiciano? Sicuramente, da un punto di vista archetipico, attraverso la potenza figurativa dell'eroe ritornante che sconfigge la morte, del *revenant* che si fa vendicatore, le due storie si assomigliano molto. Ancora sul piano sociale, e sulla creazione di falsi leader a cui la popolazione era pronta a credere come emblema del riscatto sociale, nonché sul gioco facile degli impostori, degni dei più begl'affreschi novellistici boccacciani, vi sono punti di contatto molto forti. Eppure accanto alle similitudini è bene notare anche le differenze, perché proprio su entrambe è costruita la base di quest'analisi.

La cronaca di Giovanni di Winterthur, interessante strumento per la storia della cultura del XIV secolo, deve gran parte della sua fortuna proprio al gioachimismo delle masse popolari di quegli anni, in particolare in relazione a ciò che concerne il mito, diffuso soprattutto in area tedesca, sul ritorno di Federico II di Svevia⁶³⁹. Tale mito compare in seguito alla morte dell'imperatore e si intensifica poi ai tempi della peste nera, fino a sopravvivere in età moderna come

⁶³⁹ Cfr., su questo tema: M. Reeves, op. cit.; R. Delle Donne, *Aus dem Ewigjungen der Greis*, cit.; T. Struve, *Die falschen Friedrichs und die Friedensucht des Volkes im späten Mittelalter*, in AA.VV., *Fälschung im Mittelalter. Internationaler Kongress der Monumenta Germaniae Historica München 16-19 September 1986*, Schriften der MGH, Band 33, I, Hannover 1988; N. Cohn, *I fanatici dell'Apocalisse*, cit., pp. 137-162; R.E. Lerner, *Frederick II. Alive, Aloft and Allayed in franciscan-joachite Eschatology*, in W. Verbeke (ed.), *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, Mediaevalia Lovaniensia, 1, 15, Lovanio 1988, (trad. it. in AA.VV., *Refrigerio dei Santi. Gioacchino da Fiore e l'escatologia medievale*, Roma 1995 pp. 147-169; B. Töpfer, *Il regno futuro della libertà*, cit., pp. 185-245.

Mito del Kyffhäuser, secondo il quale l'imperatore – ora Federico II, ora il Barbarossa – sarebbe il vegliardo-dormiente rifugiato in una caverna della Turingia, quella da cui prende il nome il mito, appunto⁶⁴⁰. Le ragioni che hanno spinto la mentalità popolare a questo tipo di rielaborazioni della realtà sono le stesse che hanno indotto Salimbene de Adam ad abiurare il gioachimismo: partono cioè entrambe dalla delusione della morte di Federico II, avvenuta sei anni prima del 1260, anno in cui, secondo le teorie dell'Abate, avrebbe dovuto prendere avvio l'età dello Spirito Santo, grazie proprio all'anticristo-Federico.

Tuttavia è bene chiarire alcuni aspetti preliminari: innanzitutto bisogna operare una distinzione, puramente indicativa, tra il mito del ritorno e quello del falso Federico, o dello pseudo-Federico, riconoscendo al primo una valenza più propriamente simbolica, archetipica, mitica appunto, che com'è stato ampiamente spiegato nel già citato saggio di Delle Donne diventa nella cultura tedesca una vera e propria saga, capace di connettere e far dialogare il vecchio e il nuovo. L'interesse per il Federico ritornante, infatti, va mutando progressivamente, assumendo nel corso del tempo «un carattere più storiografico e letterario che popolare – una peculiarità, questa, che fa da sfondo anche alla ripresa ottonevicesca della saga»⁶⁴¹. Una lenta stratificazione della figura del vegliardo-dormiente al fondo di una caverna che simboleggia, anche, l'incontro del presente con il passato non-morto, ritornante, per sentire cosa ha da dire, se ha da dire, a quei vivi che ne percepiscono il fantasma.

Il falso Federico, collegato ovviamente al mito del ritorno, assume tratti più popolari, arrivando quasi ad identificarsi come un antimito, come cioè un meccanismo dai toni goliardici che confermano però la resistenza e la diffusione di una tale idea. E così, diversamente dal caso dello Pseudo-Baldovino, l'impostore smascherato sotto le sembianze dell'Imperatore, diventa la testimonianza di una radicale presenza nella cultura popolare di un simile tema. L'aspetto farsesco o

⁶⁴⁰ R. Delle Donne, *Aus dem Ewigjungen der Greis*, cit., pp. 9 sg.

⁶⁴¹ *Ibid.*

parossistico di alcune tendenze evidenzia quanto sia potente la generalizzata credenza o attesa: si pensi al poemetto satirico dell'Apocalisse di Golia, il cui più antico manoscritto risale al XIV secolo⁶⁴²; in un'epoca in cui la fine era annunciata ad ogni angolo della strada era facile aspettare l'elaborazione del suo doppio farsesco, come labile residuo in un mare escatologico. Evidentemente anche le speranze relative al ritorno di Federico II suscitano il capovolgimento più o meno cosciente della figura drammatica.

Le prime tracce mitiche risalgono agli anni Sessanta: si raccontava, infatti, che Federico II dimorasse nell'Etna e che vi facesse ritorno inabissandosi con la sua schiera di fidati cavalieri⁶⁴³. Anche l'esperienza del primo falso Federico ha sede in quegli anni e risale appunto al 1261, quando un tale, identificato come Giovanni di Cocleria, a causa della somiglianza, tentò di spacciarsi per lo Svevo, scomparso, contrariamente alle aspettative, dieci anni prima, e per questo trova la morte per mano di Manfredi ad Enna. La cronaca di Saba Malaspina dedica all'evento un racconto dettagliato attraverso il quale si può evincere una nota simile al caso dello pseudo-Baldovino. Federico, infatti, avrebbe vagato, così come l'imperatore di Costantinopoli, ben dieci anni per espiare i suoi peccati, e quindi, dopo il lungo esilio, avrebbe fatto ritorno all'amata terra siciliana per raddrizzare la situazione e riaffermare il suo potere⁶⁴⁴.

È importante rilevare un altro punto, e cioè che dalle parole della Cronaca emerge una forte centralità del popolo, che ravvisa nel volto del mendicante quello dell'imperatore ritornato, e suggerisce così, non sappiamo se per una fanatica ma sincera convinzione o per frode, a Giovanni di Cocleria di affermarsi

⁶⁴² Cfr. *Die Apokalypse des Goliath*, a cura di Karl Strecker, in "Festschrift zur Kulturgeschichte des Mittelalters", 5, Leipzig 1928.

⁶⁴³ Tommaso di Eccleston, cit. in Delle Donne, *Aus dem Ewigjungen der Greis*, cit., p. 6. Sul tema del cavaliere infernale, che emerge dal mondo ctonio con un seguito di non-morti e che affonda probabilmente le sue radici nel mito classico di Ade, cfr. J.-C. Schmidt, *Medioevo superstizioso*, Roma-Bari 2007; nonché E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle Apocalissi culturali*, Torino 2002.

⁶⁴⁴ *Die Chronik des Saba Malaspina*, a cura di W. Koller e A. Nitschke, MGH *Scriptores*, XXXV, pp. 131-133.

come Federico ritornato⁶⁴⁵. Non è un caso, probabilmente, che la prima esperienza rivoltosa bassomedievale sia avvenuta proprio in Sicilia con i Vespri. Non si trattò certo di una rivolta popolare ma la crisi del potere istituzionale, avvenuto alla dissoluzione del dominio svevo, e che creò una situazione tale di malcontento da spingere la popolazione a voler credere nel ritorno di Federico II, fu la stessa che contribuì ad una assunzione di coscienza del potere locale che indusse a reagire di fronte all'invasore francese. Che le attese messianiche o pseudo messianiche preannunciate dal ricorso al meccanismo profetico siano un riflesso di una crisi e che questa, insieme ad altri fattori concomitanti, possa generare forme di dissenso, popolare e non, più o meno violente, sembra un aspetto di per sé abbastanza evidente. Del resto, la stessa notizia dei Vespri fu preannunciata, secondo Giovanni di Winterthur, da un pesce mostruoso catturato nel mare siculo.

Alla credenza del ritorno federiciano contribuirono, in effetti, tanto la speranza quanto la paura. Quest'ambivalenza finì con col pendere maggiormente, soprattutto in territorio tedesco, al primo aspetto, ovvero a quello della speranza; ma il mito faceva necessariamente i conti anche con la propaganda antisveva. In realtà, è interessante notare come dall'una e dall'altra parte vi fosse, al fondo, la necessità del compimento dei tempi: Federico ritorna proprio in quanto non ha completato ciò che il sistema profetico di mezzo secolo gli aveva affidato come compito.

Come si è visto, molto contribuì Salimbene a tramandare simili notizie: egli, pur componendo la sua opera a distanza di circa trent'anni dalla morte del temuto imperatore, continuava ad eseguire il suo ritratto con il medesimo sguardo della gioventù, cercando di capire, attraverso la narrazione storica, in che modo quel sistema perfetto di drammatizzazione del personaggio non avesse funzionato. Egli, alla morte dell'Imperatore, cita già le circostanze che rendevano sfumata tale notizia fino al punto che, se non si fosse udita la notizia per bocca del papa in persona, la si sarebbe continuata a considerare un falso. Nella sua

⁶⁴⁵ Ivi, p. 31.

narrazione, oltretutto, la casata sveva, al di là di Federico, presentava altri casi di morti tragiche, talvolta eroiche, ma il più delle volte comunque intrise di sospetto.

Il Parmense, come si è già avuto modo di notare, cita la frase sibillina «vivit et non vivit», dopo aver riportato la notizia della generale incredulità nei confronti della morte dello Svevo⁶⁴⁶. Successivamente egli annota la notizia relativa all'apparizione dell'imperatore in Germania intorno al 1284: sarà questa la più ripresa nel corso del Trecento. La voce del falso Federico si spande ben presto in tutta l'Europa, pur partendo dalla zona renana. Un impostore di nome Dietrich Holzschuh conosciuto anche come Tile Kolup, inizia nel 1283 a Colonia ad autoproclamarsi come Federico II. La città lo accoglie con freddezza bollandolo molto presto come impostore. Per nulla scoraggiato, Dietrich continua la sua folle propaganda fino a trovare il consenso necessario a Neuss e a Wetzlar, dove la popolazione si mostrò molto più predisposta al ritorno dello Svevo. Alla fine della sua vicenda, Dietrich sarà arso al rogo a Wetzlar, nel 1285: condanna, quella del fuoco, solitamente comminata agli eretici e che mantiene vivo, quindi, il legame più con la devianza dalla fede che con l'impostura politica.

Tuttavia il rogo, agli occhi dei contemporanei, non cancella la visione: anzi andrà ad alimentare una serie di credenze, riguardanti Federico ma anche lo stesso Dietrich Holzschuh. Quest'ultimo fu creduto veramente il diavolo in persona e pare che alcuni testimoni abbiano rilevato come nelle sue ceneri non si siano ritrovati resti umani⁶⁴⁷. Tali credenze successive vanno ad alimentare molto di più l'aspetto mitico e spiegano anche il commento di Giovanni di Winterthur sulle aspettative a ridosso dell'epidemia del '48.

L'eco del ritorno continuò lungo tutto il corso del Trecento e fu supportata non solo dagli avvistamenti ma anche da teorizzazioni come quella di Fra' Dolcino nel primo decennio del secolo⁶⁴⁸. Giovanni fa riferimento alla credenza su Federico

⁶⁴⁶ Cfr. *supra*.

⁶⁴⁷ N. Cohn, *op. cit.*, p.147; B. Töpfer, *op. cit.*, p. 206.

⁶⁴⁸ E. Kantorowicz, *Federico II Imperatore*, Milano 2000, p. 689.

Il per ben tre volte all'interno della Cronaca: la prima è rielaborata sulla scorta dei *Flores temporum*, subito dopo la morte dell'imperatore; la seconda è a circa vent'anni di distanza; e la terza, invece, con la quale l'opera si chiude, risale a circa un secolo dopo il trapasso di Federico. Tutti questi casi sono trattati da Giovanni come credenze popolari.

Fridericus, imperator quondam, set anathematisatus et imperialis honoris apice privatus, cum Parmam in obsidione cingeret, victus in Appuliam rediit et anno Domini MCCLII veneno extictus est et in die sancte Lucie virginis et martyris sepultus aput Fodiam tam occulte, quod multi per annos XL vadiabant eum vivere, venturum in proximo in manu robusta. Alii famant, quod ad exortacionem suorum astronomorum Europam reliquerint et ad partes terre longinquissimas per mare et per terram cum suis familiaribus servicialibus dudum ante mortem suam diverterit, ne mala sevissima incurreret sibi imminencia iuxta astrologorum suorum astris precongnicionem, si remaneret. Qui recedens ultra non apparuit in terra.⁶⁴⁹

In questo primo brano l'autore riporta esclusivamente ciò che egli ha raccolto dalle cronache coeve e qui è evidente la relazione di questa credenza con le delusioni sopraggiunte a seguito del 1260. Vi è quindi una rielaborazione dell'episodio di Giovanni di Cocleria, così come del riferimento al fatto narrato da Tommaso di Eccleston, e viene confuso l'aspetto magico ed esoterico con quello della morte simulata. Non c'è il convinto richiamo sibillino di Salimbene, eppure egli mostra un interesse verso tale notizia, probabilmente proprio perché colpito da quelle aspettative che nel corso del tempo si erano levate da più parti soprattutto nel territorio tedesco e alle quali pure probabilmente si era abituato.

Più avanti Giovanni menziona la vicenda di Holzschuh:

⁶⁴⁹ CJW, p. 12.

Fertur, quod tempore Rûdolfi quidam faber per omnia similis Fridirico imperatori apparuit, qui a multis baronibus et magnatibus dicti regis necnon a plebeia turba imperator Fridricus estimabatur et valde honorifice et gloriose tractabatur. Qui cum huiusmodi honorem non recusaret, immo libenti animo acceptaret, gerendo se in persona ipsius, et hoc in preiudicium regis Rûdolfi vergeret, commotus rex dixit: «Tociens et tam frequenter vidi faciem Fridrici imperatoris, quia sepe sibi conversatus sum et quasi in aula sua enutritus, quod nolo dimittere, quin istum, de quo est oppinio ista frivola, videam, an ipse sit vel non». Quem cum ipsum non esse conperisset, iussus est ab eo occidi et de memoria hominum tolli nimium credula falsitati. Quidam vero aiunt, quod dictum similem imperatori Fridrico diu ante defuncto et sepulto totis viribus suis renitentem prenominationis honoribus applicatum; maluisset enim operi, officio et artificio suo cum uxore et liberis suis in domo et comodo suo vacasse et invigilasse, quam falso et contra iusticiam honoris apicem et culmen dignitatis, de quo non erat dignus, taliter usurpare. Cum autem diu reluctabatur sue glorie indebite et ad domum suam redire anhelaret, exaudiri meruit et ad propria rediit.⁶⁵⁰

Al fabbro, creduto l'imperatore, vengono attribuiti grandi onori, smentiti finalmente dall'autorità reale di Rodolfo d'Asburgo, che smaschererà l'impostore in quanto memoria storica di Federico e quindi testimone della verità. Nella notizia è dato grande risalto alla figura di Rodolfo: bisogna, in effetti, rilevare che egli è annoverato da Giovanni assieme ai grandi che tentarono di restaurare l'Impero e che morirono invece di morti violente e che proprio per questo ha un valore centrale per il cronista. Solo l'intenzionalità di un potere forte può riportare concretamente la pace e la nuova età e non le false credenze sulle quali si regge l'opera degli impostori. A Rodolfo, Giovanni dà materialmente parola ricorrendo

⁶⁵⁰ Ivi, p. 22.

al discorso diretto e questa è una formula retorica di cui il minorita si serve proprio per evidenziare un fatto o per far vivere al lettore il peso di una presenza autoritaria.

Il brano verrà ripreso da Mattia di Neuenburg, la cui opera molto deve alla cronaca di Giovanni e dimostra come le attese del ritorno dell'imperatore siano penetrate nella cultura popolare del tempo, offrendo un esempio dei forti malintesi che contribuirono a far nascere, addirittura in seno alle corti europee. Eppure Mattia è un canonico regolare molto vicino alla politica e la notizia verrà infatti epurata dalla centralità dell'ordine rappresentato dalla viva voce del potere imperiale:

Cumque eciam rebellantem sibi columbarium obsedisset, quidamque quondam Friderico imperatori simillimus in inferioribus Reni partibus se ipsum Fridericus fingens ac barones et civitates aggregans usque Wepfaler venisset hoc rex pertimescens, admissa cum Columbariensibus concordia, cum gente descendens ac se illum velle tamquam imperatorem venerari fingens ipsum apprehensum cremavit.⁶⁵¹

Più curiosa è invece l'impostazione che ne dà il cistercense Giovanni di Viktring:

Hoc anno surrexit quidam in inferioribus partibus Ribaurie circa Coloniam et Nuzziam, qui se imperatorem diceret Fridericum, qui veteranis militibus dedit indicia manifesta, Iudeorum maximo suffragio imperialiter curias celebravit, in Colonia maximam contumeliam pertulit et abrasione crinium in cloaca mittitur stercolarem. Deinde auffugit et venit in Wetflariam Hazzie, ubi rex eum expeciit, et per corrigiam

⁶⁵¹ A. Hofmeister, *Die Chronik des Mathias von Neuenburg*, MGH *Scriptores rerum Germanicarum*, nova series; Berlin 1940.

femoralis a marschalco regis nobili viro de Pampenhaim tractus, mox caracteres et illusionum figmenta omnia sunt effusa, quibus populum dementavit; et sic fassus fascinacionem se calopidarium est professus. Rex autem ad sentenciam omnium diiudicantum igne interemit et a regno pestilenciam hanc submovit.⁶⁵²

L'abate tedesco desume la notizia dalla cronaca in versi di Ottokar von Steiermark, poeta e storiografo austriaco autore di una monumentale opera storica sulle vicende austriache e mondiali. Egli dedica circa 500 versi alla vicenda di Holzsuh e resta una fonte di primo piano per le curiosità riguardanti il personaggio⁶⁵³.

Eppure il riferimento all'appoggio degli Ebrei all'Imperatore ritornato si ritrova, finora, solo nel *Liber certarum historiarum*. Non sappiamo perché il cistercense abbia realmente sentito l'esigenza di annotare questo riferimento. In generale, la sua opera ha uno sguardo particolarmente interessato alle vicende antiebraiche, tuttavia è possibile notare come, ancora una volta, il legame tra il complotto per capovolgere il potere e gli Ebrei fosse già particolarmente saldo. Il falso Federico, per Giovanni di Viktring, non è dunque aiutato dalla popolazione, ma dai suoi fidati e dalle comunità ebraiche, egli elimina, quindi, qualsiasi aspettativa di matrice popolare relativa al ritorno di Federico II. Tuttavia, come fa notare Struve, il legame che Giovanni di Viktring traccia tra Holzsuh e gli Ebrei ritorna in altri contesti in cui compaiano eretici e in generale tutti «i gruppi al margine della società»⁶⁵⁴.

Ma il minorita di Winterthur ci offre un quadro completamente opposto della situazione. L'ultimo brano dedicato al ritorno risale all'epoca dei fatti del

⁶⁵² LCH II, pp. 285 sg.

⁶⁵³ *Ottokars Österreichische Reimchronik*, Teil 1, in *Deutsche Chroniken und andere Geschichtsbücher des Mittelalters*, a cura di Joseph Seemüller, MGH, Hannover 1890, pp. 421-426.

⁶⁵⁴ T. Struve, *op. cit.*, p. 323.

1348 e inizia come resoconto della credenza, per diventare poi una lunga dissertazione sull'argomento:

In his temporibus aput homines diversi generis, immo cuncti generis, multos valde assertissime vulgabatur imperatorem Fridricum secundum huius nominis, a quo secundam partem presentis operis incohavi, ad reformandum statum omnino depravatum ecclesie venturum in robore maximo potentatus. Adiciunt quoque homines predicta sentencies, quod necesse sit eum venire, si in mille partes secatus esset, immo si in pulverem per combustionem redactus foret, eo quod divinitus sit decretum ita debere fieri, quod immutari impossibile est. Secundum igitur istam assercionem, cum resuscitatus ad imperii sui culmen reversus fuerit, puelle vel femine pauperi in matrimonio iunget virum divitem et e converso, moniales et sorores in seculo degentes maritabit, monachos uxorabit, pupillis, orphanis, viduis omnibus et singulis spoliatis res ablatas restituet cunctisque faciet iusticie complementum. Clericos persequetur adeo atrociter, quod coronas et tonsuras suas stercore bovino, si aliud tegimentum non habuerint, obducent, ne appareant tonsorati. Religiosos, qui denunciando processus papales contra eum, precipue fratres Minores, ipsum de imperio repulerant, de terra fugabit. Post resumptum imperium iustius et gloriosius gubernatum quam ante cum exercitu copioso transfetabit et in monte Oliveti vel aput arborem aridam imperium resignabit. Non cesso mirari de ista falsa credulitate, quod defunctus homo ante LXXX annos, qui XXX annis imperaverat, speratur vel creditur reviviscere.

Il brano mostra il forte anticlericalismo che si diffondeva rapidamente in Germania e che scopriva il legame con le attese utopiche. Il nuovo Federico avrebbe portato una fine del mondo all'insegna della pace, in cui per il clero secolare non ci sarebbe stato spazio, ma anzi i chierici avrebbero dovuto coprirsi il

capo con lo sterco per nascondere la loro appartenenza. Giovanni, pur essendo animato da un potente anticlericalismo, non mostra in questo caso, come è invece solito fare, un certo compiacimento circa l'avversione popolare nei confronti della Chiesa. Nel brano, l'odio delle genti estrometteva, sì, i Chierici ma questa volta anche gli stessi Minoriti, contraddicendo invece al ruolo assegnato loro da una lunga tradizione.

Egli non dà alcun credito alla notizia del ritorno: trova, infatti, alquanto assurdo che, l'imperatore possa ritornare sulla terra anche se ridotto in mille pezzi o in cenere. In questo, peraltro, dal momento che Federico non subì una morte per spada o per fuoco, Giovanni ci mostra come si fosse fatta spazio una certa confusione tra il vero imperatore e i tanti falsi Federico che si erano avvicendati nel corso del tempo – quelli sì vinti dal fuoco delle pubbliche esecuzioni. Cioè, per le masse popolari, tra il negromante Holzs Schuh e Federico II non c'era poi grande differenza: l'importanza era nel medesimo ruolo loro affidato.

I presagi e gli oracoli su Federico II sono dunque considerati dall'autore come mere credenze popolari. Essi testimoniano che le teorie di Gioacchino sono penetrate nel tessuto culturale dell'epoca, ma si potrebbe dire che la posizione assunta da Giovanni rispetto a tali orientamenti smentisca la pretesa di un'influenza gioachimita nella sua opera. Ciò vale a dire che, a prescindere dalle considerazioni svolte fin qui riguardo al rapporto tra Giovanni e l'Abate di Fiore, il fatto che il mito della resurrezione non sia accreditato per vero dal cronista, ma anzi venga da questi riportato solo come stolta *superstitio* locale, lascerebbe supporre che egli sia estraneo alle influenze Gioacchimita.

Rendiamo il continuo della notizia sul ritorno di Federico:

Homines istius false credulitatis decepti sunt quemadmodum Iudei, qui credunt David regem resuscitandum ad Domino et regnaturum modo pristino super Israhel. Hec credunt ex eo, quod dictus est per prophetas

a Domino: “Et ego suscitabo vobis servum meum fidelem David”⁶⁵⁵. Dicit enim Ezechiel: “Rex unus erit omnibus imperans”⁶⁵⁶ et post pauca verba sequitur: “Et servus meus David erit rex super eos”. Item Ieremias ait: “Et serviant Domino Deo suo et David regi suo, quem suscitabo eis”⁶⁵⁷. Sed iste et alie tales auctoritates vel similes intelligende sunt de Christo, vel si de alio, quod sit de genere David, iuxta id Ieremie: “Ecce dies venient dicit Dominus et suscitabo David germen iustum et rengnabit rex”⁶⁵⁸ et cetera, non David in persona propria, sed germen suum, id est, qui est de genere suo: Christus. Mortui quidem resurgent, revificabuntur et suscitabuntur, non nego, iuxta illud Ysaye: Mortui tui vivent, interfecti tui resurgent: expergescimini et laudate, qui habitatis in pulvere!”⁶⁵⁹ et iuxta id Danielis: “Multi de hiis, qui dormiunt in terre pulvere, vigilabunt, alii in vitam, alii in opprobrium”⁶⁶⁰ et cetera, et iuxta id Ezechielis: “Ego aperiam tumulos vestros et reducam vos de sepulcris vestris et reducam vos in terram Israhel et requiescent super Humum suam”⁶⁶¹. Que intelliguntur auctoritates et alie similes de resurrectione futura generali vel de speciali plurima preterita. Quod autem aliqui mortui et incinerati resurgant rursus regnaturi et habitaturi modo pristino super terram, fidei katholice contrarium est et scripture in multis loca dissonum, ex quibus aliqua tangam. Iob dicit: “Memento mei, Domine, quia ventus est vita mea et non revertetur oculus meus nec aspiciet me visus hominis. Qui descendit ad inferos, non ascendet nec revertetur ultra in domum suam nec cognoscet eum amplius locus suus”⁶⁶². Item Salomon ait: “Viventes sciunt se morituros, mortui vero nichil noverunt amplius nec habent ultra mercedem, quia oblivioni tradita est memoria eorum”⁶⁶³. Item David: “introibit usque in progenies

⁶⁵⁵ Jer. 23, 5.

⁶⁵⁶ Ez. 37, 22.

⁶⁵⁷ Jer. 30, 9.

⁶⁵⁸ Jer. 23, 5 .

⁶⁵⁹ Is. 26, 19.

⁶⁶⁰ Dan. 12, 2

⁶⁶¹ Ez. 37, 12. 14.

⁶⁶² Iob. 7,7-10.

⁶⁶³ Eccle. 9, 5.

patrum suorum et usque in eternum non videbit lumen”⁶⁶⁴. Item alibi: “Spiritus pertransibit in illo et non subsistet et non cognoscet amplius locum suum”⁶⁶⁵. Ex hiis concludo, quod est demencia magna et fatuitas credere Fridericum quondam imperatorem hereticum resurrecturum et terre denuo dominaturum.

Giovanni ci dice che tale falsa credenza gli ricorda il modo letterale di recepire il messaggio biblico da parte degli Ebrei. I popolari, al pari della cultura giudaica, si dimostrano incapaci di una lettura a più livelli del testo sacro. Essi non riescono a cogliere né l’allegoria né il sovrasenso: così come gli Ebrei credono fortemente nel ritorno di Davide, le masse popolari scoraggiate dalla peste e prive del conforto ecclesiastico, anzi minacciate dalla Chiesa, iniziano a credere fortemente che Federico ritornerà a dominare nel mondo. Cita Geremia a supporto della sua spiegazione, mostrando come il ritorno di Davide non sia assolutamente da prendere alla lettera, ma da considerare come un ritorno *genere suo*, il ritorno, cioè, di un potere sacro, di un leader carismatico, di un eletto o anche di un *Redemptor*, ma pur sempre potere regale, secolare.

La corretta lettura dei brani sacri conduce, inoltre, al conforto della vita ultraterrena, la resurrezione di cui si parla è quella che riguarderà tutti i giusti che ritorneranno al regno dei cieli. È questo l’unico vero conforto nel difficile momento del grande contagio: l’assunzione al regno dei cieli, il prossimo giudizio universale che punirà i colpevoli e assolverà i giusti e i penitenti. Giammai il ritorno di un imperatore, morto da più di un secolo e per giunta dichiarato eretico!

Eppure Giovanni non liquidava del tutto i presagi sugli Svevi, anzi egli mostra di essersi ricavato una sua personale interpretazione molto più politica e razionale. C’è poi da riconsiderare il fatto che, anche nelle credenze popolari, molto ci si allontana dai tratti della somiglianza per legarsi maggiormente a quello

⁶⁶⁴ Ps. 48, 20.

⁶⁶⁵ Ps. 102, 16.

del ruolo: e così il mito del ritorno federiciano permise la sovrapposizione tra il *puer* e il Barbarossa⁶⁶⁶. L'alone mitico ricopre, in effetti, tutta la casata sveva: Giovanni destinerà anche a Corradino di Svevia – che non a caso chiama «Conradinum filium friderici» e non nipote – un racconto simile a quello di Federico e del suo ritorno, anche se in questo caso l'evento non sarà completamente bollato come falso. In più, alle sorti del regno siciliano saranno affidati i racconti di presagi⁶⁶⁷.

Come si è visto l'oracolo sibillino aveva attribuito all'intera sua stirpe il potere della non-morte. E anche su Corradino iniziarono subito dopo a circolare voci del suo ritorno. Anche in questo caso, per via della somiglianza fisica, un umile scolaro, figlio di un fabbro dell'alta Renania, viene creduto il nipote di Federico II. La notizia più antica risale probabilmente al *Flores Temporum*, che cita al proposito il legame profetico con il suo ritorno.

1269 Chunradinus iuxta prophetiam Clementis pape in Apulia decollatus est. Cuius loco Theutonici ibidem quendam de Oxenfurt, fabri filium, nomine Stoch regem statuerunt, licet plurimum renitentem. Qui curialiter ab exercitu se subtrahens, post octo menses ad incudem patriam est reversus.⁶⁶⁸

A questa fa eco quella degli *Annales Basileenses*, che riporta la notizia in maniera molto più concisa:

⁶⁶⁶ Cfr. R. Delle Donne, *op. cit.*, p. 9.

⁶⁶⁷ Cfr. *supra*; nonché CJW, p. 34.

⁶⁶⁸ *Flores Temporum*, cit., p. 241.

Per Basileam transivit quidam Stochilinus nomine, qui dicebat se esse Conradinum, filium regis Conradi, quem Carolus frater regis Francie cum tribus nobilibus fecit decollari.⁶⁶⁹

Se le prime due non danno alcun giudizio riguardo al prodigio, un'altra testimonianza scredata con derisione l'apparizione del falso Corradino, citando ancora a supporto la somiglianza fisica:

Deinde dolo cuiusdam nobilis viri pluries dictus Cunradus cum suo consanguineo Hermannno duce Austrie Carolo Ottoni presentatur, et ambo capitali sentencie addicuntur. Post hec oritur quidam ridicolosum: scholaris itaque quidam, filius fabri, oriundus de Oshenfurt, propter aeris distemperanciam a studio repatriare disponens, Papiam venit, inique per stature similitudinem Cunrado a quibusdam Theutonicis conicitur ac ipse esse proclamatur. Concurrit omnis populus, discere volens rei veritatem; quam callide sepelit, neque diffitetur nec confitetur illum esse aperte.⁶⁷⁰

La notizia di Giovanni non ha invece molto a che vedere con quelle precedenti ed è probabile che egli l'abbia elaborata in maniera del tutto personale.

Adicitur quoque permissis, quod est stupendum nimis ammirabile in oculis meis, scilicet quod una aquila, Cunradinis regis passionis impaciens, de alto in imum citissimo volatu descenderit et dextaram alam suam coram omni populo circumstante et ad spectaculum terribilissimum congregato per cruorem suum traxerit et taliter cruentos effectus in aera, unde se precipitaverat revolaverit. Pretera

⁶⁶⁹ *Annales Basileenses*, MGH *Scriptores* XVII, p. 194.

⁶⁷⁰ *Notae Weingartenses*, MGH *Scriptores* XXIV, p. 831.

fertur, quod post decollacionem Cunradini regis predicti miles quidam oriundus de Franconia veniens de Longobardia, ubi militaverat, ad patriam suam reverti voluit. Quem videntes cives Thuricenses, quos in repatriando preteverit, fore similem per omnia lineamenta corporis regis Cunradino tunc noviter perempto, suspicantes ipsum esse in custodiam detruserunt forte per spacium unius mensis, donec de eo, an esset vel non, cerciores redderentur. Comperto autem, quod non erat, veniam ab eo postulantes pro offensa cum magna reverencia et sumptuum in itinere necessariorum exhibicione ipsum libertati sue restituerunt.⁶⁷¹

Giovanni parte da una visione, che definisce mirabile, di un'aquila che precipita velocemente sulla popolazione per poi rialzarsi in volo. Subito dopo, racconta che un militare di Corradino, dopo la sua decapitazione, ritornando in patria, vide un cittadino di Zurigo in tutto e per tutto simile al Re svevo. Fatto che lo induce a credere in un ritorno del suo signore. Anche qui la credenza viene smentita. Da questo si evince che lo spettacolo dell'aquila non simboleggia un ritorno di Corradino, ma una futura ripresa dell'impero entrato ormai in decadenza. Egli si mostra entusiasta di tale immagine, che connette con la notizia immediatamente successiva, ed è probabile anche che egli sia stato fortemente tentato di credere inizialmente a simili storie, sorretto dalla potenza della visione, e che solo in un secondo momento egli si sia dato una spiegazione, che escludeva la superstizione ma che attingeva comunque ampiamente al valore profetico e simbolico della visione.

Questo ci rende chiaro innanzitutto che la ricerca delle *figurae dramatis* era ancora viva e che l'approssimarsi dell'apocalisse era ancora più reale agli inizi del Trecento che nella metà del secolo precedente. Federico II aveva ottenuto una radicale trasformazione: da anticristo e oppressore delle libertà cristiane era divenuto «flagello di un corpo ecclesiastico empio e peccaminoso»⁶⁷². Erano

⁶⁷¹ CJW, p. 14.

⁶⁷² R. Delle Donne, *op. cit.*, p. 2.

mutate le aspettative, capovolte le situazioni, ridimensionate anche nella loro portata certe figure, ma il meccanismo di additare, nel bene o nel male, un personaggio e di attribuirgli un ruolo all'interno dell'economia della salvezza fu innescato costantemente in Europa, il riconoscimento dei compiti attraverso la storia era stata un'importante lezione per la cultura occidentale.

Del resto, anche attraverso le credenze intorno alla figura di Federico III re di Sicilia e discendente per parte di madre dalla casata sveva, vediamo come la tradizione gioachimita fosse mutata col mutare della situazione politica. Federico III combatterà così il potere secolare della Chiesa, sconfiggendolo grazie all'aiuto di un papa angelico e non sarà identificato come anticristo⁶⁷³.

Le condizioni europee del Trecento erano completamente mutate e all'esigenza spiritualistica utopica era andata subentrando quella politico-utopica: si avvertiva cioè l'esigenza di un nuovo ordine razionale che potesse garantire la sopravvivenza e l'organizzazione delle nuove strutture di potere che si erano col tempo affermate.

In effetti, il mito del ritorno federiciano ha sicuramente un fortissimo legame con il gioachimismo ma tradisce anche, in qualche modo, una situazione incerta tipica degli stati germanici⁶⁷⁴. Eppure il vuoto imperiale aveva lasciato nell'incredulità un po' l'intera Europa: non è un caso che le prime apparizioni avvennero proprio in Sicilia e il desiderio della popolazione di riavere il proprio re indica, come afferma giustamente Töpfer, che la situazione politica ed economica fosse sostanzialmente peggiorata. La serie di falsi Federico⁶⁷⁵ apparsi in nord Europa testimoniano la necessità reclamata da più parti di una risistemazione e di una riforma che veniva avvertita come una fame di Impero, ovvero di una struttura capace di contrastare efficacemente le ingerenze della Chiesa e dei singoli

⁶⁷³ Cfr. M. Reeves, *The influence of Prophecy*, pp. 332-346 ; B. Töpfer, *op. cit.*, pp. 336-340.

⁶⁷⁴ G. Lecuppre, *L'impostura politica nel Medioevo*, Bari 2007, p. 327.

⁶⁷⁵ Dopo la vicenda di Holzschuh vengono avvistati altri eremiti che si spacciano per l'imperatore: a Colmar nel 1284; a Eßling nel 1295; a Utrecht e a Lubecca dopo il 1285. Cfr. B. Töpfer, *op. cit.*, p. 204.

potentati locali. Per dare voce a quest'esigenza il popolo si basava su quelle figure che per anni erano state indicate come fondamentali: non aveva più importanza se esse fossero positive o negative, si confidava però nell'assunzione di un ruolo che le istituzioni, al tempo della crisi, non riuscivano più a coprire. Non era possibile trovare un riscatto nel mondo ultraterreno, le masse atterrite dalle epidemie e dalle carestie avevano l'esigenza concreta di una guida che livellasse le ingiustizie e restituisse un concetto di giustizia.

Di fronte ad una tale semplice disposizione d'animo, il cronista che redige il racconto del tempo non può fermarsi, ma sente ancora più forte l'esigenza di narrare ciò che vede accadere affinché la pagina storica diventi un archivio del possibile.

5. Dall'esortazione alle persecuzioni: dalla fine del XIII secolo alla Peste nera.

Per quanto agli inizi del Duecento il messaggio che Gioacchino da Fiore aveva lasciato all'Europa fosse quello di una esortazione alla conversione della comunità ebraica, così come un richiamo all'ortodossia per gli eretici e all'unità ai Greci, la società medievale, che pure diede ascolto ad una simile indicazione sembrò orientarsi nel senso completamente opposto, trasformandosi ben presto in una società persecutoria⁶⁷⁶. È possibile che tale atteggiamento si sia sviluppato per cause che furono del tutto avulse dal dilagare, grazie ai francescani soprattutto, delle nuove visioni ireniche; così come, è altrettanto possibile che le dinamiche fossero invece consequenziali a tale apertura, e che andassero a identificarsi in una sorta di malsano capovolgimento.

Appare rilevante a questo punto, viste le tematiche trattate e lo sguardo preminente sul Trecento e sulle zone di pertinenza delle fonti trattate, aprire uno spazio per l'ormai annoso problema del rapporto tra millenarismo e violenza, avanzato circa cinquant'anni fa dal discusso volume di Norman Cohn⁶⁷⁷. Sul tema, probabilmente, pesa ancor oggi una scissione netta tra quanti scorgono una precisa dipendenza tra i due fenomeni e quanti invece rigettano decisamente una tale ipotesi. Ciò che s'intende rilevare è che probabilmente ci si trova dinanzi ad un nodo ancora irrisolto.

Partendo dagli assunti più basilari, è evidente che la concentrazione della repressione dei gruppi al margine della società inizia ad intensificarsi proprio a partire della fine del XIII secolo, così come la nascita dello stereotipo ebraico, in particolare quello intorno agli omicidi rituali, interessa la medesima zona cronologica. È altresì vero che, per quanto generalizzata, la recrudescenza delle

⁶⁷⁶ Cfr. R.E. Lerner, *La festa di Sant'Abramo*, p. 7.

⁶⁷⁷ N. Cohn, *op. cit.*

azioni repressive e l'intensificarsi di esse, riguardarono soprattutto specifiche aree geografiche. Anche da un punto di vista legale, i primi provvedimenti – peraltro non necessariamente discriminatori – furono comunque responsabili di una ricaduta in questo senso. D'altra parte, è innegabile che le comunità realmente ispirate dal gioachimismo, o dal millenarismo da esso a vario titolo derivato, siano essenzialmente votate a ideali di pace e che rifuggano, quindi, costituzionalmente, dalla violenza e dalla discriminazione.

Sembrerebbe dunque vano qualsiasi tentativo volto ad una comprensione più generale ma profonda del problema, che risulta evidentemente liquidabile come infondato. Oppure è possibile, non tentare di percorrere, quanto per lo meno cercare una via alternativa che possa sviluppare una visione organica del problema senza rigettare l'una o l'altra ipotesi o arrendersi all'analisi della speculazione caso per caso? La quale analisi non corre il rischio di sbagliare, ma proprio precludendosi un tale rischio, essa si allontana sempre più (e tanto più pericolosamente quanto più se ne abusi) da una profonda riflessione sul tempo, sul mondo e sulla vita, come se la ricostruzione storica fosse un mero tentativo, nostalgico ancorché scientifico, di archiviare il passato.

Tentare di lasciar emergere una connessione tra l'apocalittica gioachimita e gli episodi di violenza che precedettero la grande epidemia del '48 è una strada del resto più volte indicata e suggerita, se non percorsa. Ricordiamo a proposito che il saggio di Le Goff⁶⁷⁸ sulla stereotipizzazione della figura ebraica attraverso l'esemplaristica duecentesca si legava fortemente all'idea del compimento del tempo, e suggeriva così una diretta consequenzialità dai toni della predicazione, che su questo punto mostravano una particolare urgenza, all'assunzione di una visione reale del Giudeo come indicatore funzionale della fine. Credere che l'Ebreo fosse prossimo alla conversione, e che questo potesse essere in qualche modo un segnale qualificativo del tempo presente, non poteva certo lasciare indisturbata

⁶⁷⁸ Cfr. *supra*.

l'attività pastorale dei Mendicanti, convinti protagonisti di questa nuova e ultima fase della vita cristiana.

L'analisi di Cohn, che resta in ogni caso un irrinunciabile punto di partenza per chi voglia accostarsi a questi temi, non fa probabilmente i conti con questo aspetto: la predicazione fu un ponte fondamentale per veicolare dei messaggi, tra quali quello della conversione e della fine dei tempi, e l'utilizzo delle formule esemplari dotò veramente l'uditorio di un filtro attraverso il quale guardare la realtà. Lo dimostra del resto la notevole fioritura nel Trecento della letteratura novellistica: l'impatto del quotidiano nella vita del tempo segnò una nuova fase. A questo si deve aggiungere il pullulare della predicazione ereticale, che probabilmente precedette l'opera correttiva fatta dalla pastorale mendicante: tale situazione poteva realmente creare un universo di piazze e di voci che nelle cronache sono impresse in maniera molto forte.

In un recente volume, Lerner riprende il tema rigettando nuovamente la tesi dello storico britannico e, mostrandosi molto più vicino invece alla visione di Töpfer – e quindi slegato dall'idea che il millenarismo fosse alla base dei movimenti violenti, rivoltosi o repressivi – afferma con forza il portato pacifista e non violento dei movimenti chilistici medievali⁶⁷⁹. Ora, se è vero che la maggior parte delle sette o delle comunità influenzate da tali idee fu più che altro perseguitata e non il contrario, è vero anche che non si può assumere un punto di vista rispetto al problema che analizza esclusivamente tali comunità.

La percezione di essere alla fine del tempo non si poteva trovare soltanto nelle pagine apocalittiche o nell'agire di confraternite e gruppi ereticali, ma fu qualcosa che investì profondamente la società del tempo. Dunque, pur trovando assolutamente condivisibili le critiche che Lerner mosse a *I fanatici dell'Apocalisse* – traduzione un po' grossolana di un titolo che, in verità, è molto più rappresentativo del testo: *The pursuit of the Millennium* – e che possono riassumersi,

⁶⁷⁹ R.E. Lerner, *Scrutare il futuro*, pp. 63 sgg.

sostanzialmente, nell'aver deformato l'analisi storica, attraverso un medioevo troppo lungo e acritico e nell'aver selezionato con poca cura il materiale, non dando alcuna precisa definizione di millenarismo. La liquidazione del tema e del legame tra violenza e millenarismo, d'altra parte, sembra essere poggiata su un fraintendimento, o per lo meno tale appare agli occhi di chi abbia la necessità di uscire da un'impasse. Dal volume di Cohn si ricava l'impressione che egli abbia piegato ad una vocazione storica una teoria più che altro antropologica in senso stretto e che avrebbe potuto essere così condotta, scavalcando le forzature e le deformazioni. Concentrare l'analisi sull'arco di ben cinque secoli, per mostrare i legami con quell'Europa che usciva incredula da un conflitto mondiale, recava un evidente rischio nell'economia di un'analisi che fosse pienamente storica. In particolare, non convince l'idea che le persecuzioni fossero un modo per eliminare il vecchio: la repressione dell'inquisizione contro gli eretici e la soppressione dei movimenti religiosi femminili indicano che la stessa lotta fu compiuta piuttosto per arginare il nuovo, e questo è ovvio per quanto riguarda l'azione istituzionale, sennonché, la speranza nell'imperatore ritornante evoca altresì la necessità di recuperare il vecchio piuttosto che trafiggerlo con le istanze rivoluzionarie. Il mito del ritorno indica, infatti, una nostalgia verso il passato, più che l'impazienza di un nuovo corso della storia e in generale quello che è possibile notare a partire dalla fine del XIII secolo è un'esigenza di comprendere il presente e farsene carico. Non vi fu una ripresa discriminante dei due temi, il vecchio e il nuovo, la fine e la rinascita: piuttosto essi permearono la società del tempo, mescolandosi in maniera tutt'altro che rigida. Pensare alla nuova età dello spirito come qualcosa che intendesse cancellare gli schemi antichi per rinnovarsi completamente, uccidendo il passato, significa fraintendere completamente il senso di un'epoca che aveva invece una certa lucidità nelle istanze che portava avanti. Eppure l'operazione di Cohn non può lasciare indifferenti, innanzitutto per il coraggio di proporre un'analisi ardita, e con essa una sensibilità storica che nella settorializzazione scientifica del sapere si sta sempre più perdendo. Ma principalmente perché egli vide bene quando accomunò il pensiero millenaristico-utopico alle ondate dei

flagellanti, alla recrudescenza nei confronti delle comunità ebraiche e alle rivolte contadine. È innegabile che una profonda continuità abbia legato, in un determinato momento storico, questi aspetti e che sul grande specchio del tempo possano ancora delinearsene i riflessi.

Proprio per tentare di mostrare questo legame tra la diffusione dell'apocalittica gioachimita e tali pratiche di violenza, rituali o spontanee che fossero, si è deciso di limitare il periodo al secolo che corre tra la seconda metà del XIII secolo e la prima metà del XIV secolo, intendendo con questo focalizzare l'attenzione sugli anni che vanno dal 1260 a quelli precedenti alla Peste nera. Questo perché, in particolare per quanto riguarda i pogrom, l'insorgere dell'epidemia deviò fortemente il senso originario di quelle rappresaglie, innestandosi su un'idea del complotto molto più simile a quella analizzata da Ginzburg⁶⁸⁰ che ha poco a che fare in definitiva con lo sviluppo dei movimenti millenaristici e ancor meno con il gioachimismo. L'osservatorio privilegiato resta principalmente quello storiografico, poiché risponde all'esigenza e al precipuo interesse di quest'analisi focalizzare l'attenzione sulla percezione del tempo, che è sicuramente del singolo, dell'autore, ma anche in buona misura della percezione collettiva di cui l'opera diventa testimonianza. Bisogna inoltre precisare che rivolte, flagellanti, persecuzioni o repressioni, non furono degli episodi generalizzati in senso assoluto; ma, proprio in quanto risposte ad un problema comune, esse devono essere decodificate attraverso lo specifico linguaggio: ciò a dire che il sorgere di tali pratiche è da legare anche ad una pertinenza geografica e sociale, esse ebbero cioè delle zone elettive – luoghi dove si crearono le condizioni per l'insorgere dei singoli casi.

È possibile rintracciare inoltre un parallelo importante per quanto riguarda gli episodi d'intolleranza, e non solo, che interessarono la fine del Duecento, con il periodo delle crociate. Questa ipotesi di continuità sorge, in effetti, da alcune analogie non trascurabili. Innanzitutto la dipendenza, presunta o reale,

⁶⁸⁰ C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del Sabba*, Torino 1989.

sottolineata da Frugoni, della soluzione esegetica adottata da Gioacchino da Fiore nei confronti del problema ebraico: lo storico, nell'edizione critica dell'*Adversus Judeos*, suggeriva come la posizione del trattato dipendesse molto più dallo spirito crociato del secolo precedente che da una esigenza nuova⁶⁸¹. In realtà, come si è avuto modo di notare, il presunto filoebraismo di Gioacchino nasceva da un'esigenza non eminentemente filantropica, ma era la conseguenza della sua attività intellettuale e della sua interpretazione del reale e delle scritture. Tuttavia, certo l'esperienza crociata dovette avere un peso. L'analogia si ritrova, in effetti, sottoforma di altri segnali: lo stereotipo ebraico e le prime accuse di sangue nascono proprio in quell'epoca ma si diffondono in maniera specifica a partire dal periodo precedente. Inoltre la figura dell'eroe sterminatore per volere divino ha una prima esperienza durante il XII secolo e si ripeterà ancora poi in quelli successivi. Uno sguardo sommario alle cronache mostrano un'intensificarsi delle notizie sugli Ebrei nel periodo a cavallo tra il X e l'XI secolo, per poi ritrovare un nuovo slancio intorno alla fine del XIII secolo, appunto. Di carattere puramente suggestivo, probabilmente, ma non solo, è anche il ricorso a figure come quella dell'imperatore ritornante che sorge proprio durante questo periodo. Le risposte sono sicuramente molteplici. Non è possibile accorpare tutti questi fenomeni, che avevano epoche e zone di insorgenza specifiche, in un quadro comune che non sia approssimativo. Ma è altresì evidente che la risposta ad una domanda, che non intende assumere una deformazione retrospettiva, ma che coglie inevitabilmente, e da più parti, un'esigenza di definizione, non può essere esclusivamente quella della singolarità.

⁶⁸¹ Cfr. *Supra*.

5.1 Storie di un'accusa

Uno studio molto importante verso la fine degli anni Ottanta mostrava come fosse possibile connettere, data l'evidenza documentaria, i fenomeni dei flagellanti, della peste e degli omicidi ebraici⁶⁸². Nel suo volume, *Pest-Gleisser-Judenmorde*, Graus richiamava l'attenzione in particolare sulle fonti narrative, perché attraverso di esse si potevano cogliere non solo i dati necessari nonché la descrizione degli eventi, ma era altresì possibile, con l'opportuno confronto, mettere in luce anche la percezione degli stessi. Egli giungeva così alla conclusione che gli episodi di antiggiudaismo non potevano né essere considerati isolatamente né ridotti alla causa economica⁶⁸³. La maggior parte degli episodi d'intolleranza, il più delle volte sottoforma di spedizioni collettive, erano precedute da ondate di flagellanti. Durante la Peste nera, quando si verificò l'intensificazione di tali fenomeni, attraverso l'accusa di avvelenamento dei pozzi si iniziarono a formulare ipotesi di vere e propri complotti universali, ovvero delle congiure che potevano tenere insieme molti *Randgruppe*, come eretici, il clero stesso, ma anche streghe, lebbrosi e musulmani⁶⁸⁴.

Il testo di Graus è fondamentale per una conoscenza approfondita degli episodi d'intolleranza, soprattutto per quanto riguarda l'area franco-tedesca, e non si ferma solo alla descrizione dettagliata delle singole realtà locali, che pure hanno fortemente contribuito all'insorgere di tali fenomeni, ma cerca di connettere gli eventi, in un'ottica tutt'altro che deformante, alla crisi del Trecento. Pur ammettendo che lo stereotipo ebraico sia sorto dalle teorie apocalittiche e dal ruolo affidato loro per il compimento dei tempi⁶⁸⁵ egli intende porre l'accento sulla cesura rappresentata dal XIV secolo, momento della storia in cui si assume una prima presa di coscienza rispetto a quei cambiamenti che caratterizzeranno l'età

⁶⁸² F. Graus, *Pest-Gleisser-Judenmorde*, cit.

⁶⁸³ Ivi, p. 377.

⁶⁸⁴ Cfr. ivi, pp. 144-155; nonché C. Gizburg, *Storia Notturna*, cit., pp. 5-64.

⁶⁸⁵ F. Graus, *op. cit.*, p. 276.

moderna⁶⁸⁶. La storia dello stereotipo antiebraico parte dunque da molto lontano ed è connesso fortemente all'azione dei mendicanti e delle predicazioni.

Com'è noto, una delle accuse più reiterate a carico degli ebrei fu quella della profanazione dell'ostia. Quest'accusa attinge le sue cause proprio dall'introduzione, con il IV concilio lateranense nel 1215⁶⁸⁷, del concetto di transustanziazione. La digeribilità di un concetto difficile come questo fu affidata al ruolo dei Mendicanti che proprio attraverso l'esemplaristica tentarono, con il ricorso alla figura ebraica nell'atto di profanare il corpo di Cristo, di motivare ed esplicitare la sacralità dell'ostia⁶⁸⁸. Il tema è ovviamente collegato fortemente alla conversione: il meccanismo miracoloso scaturito dall'ostia non rendeva l'esempio significativo al solo cristiano, ma portava alla conversione dell'ebreo. Del resto tale ricorso alla persuasione della parola, cui si è fatto abbondantemente cenno nel corso di quest'analisi, faceva parte di quel ruolo che i Mendicanti assunsero profondamente assieme a quello dell'opera missionaria e della repressione degli eretici.

Tre furono sostanzialmente i motivi delle accuse rivolte agli Ebrei a cavallo tra il Duecento e il Trecento: la *Hostienfrevel*, cioè la profanazione dell'ostia, appunto; la *Ritualmordefabel*, i presunti omicidi rituali; e la *Brunnenvergiftung*, ovvero l'avvelenamento dei pozzi, accusa che si collegherà fortemente alla teoria del complotto, così dura da abbandonare ancora oggi, che vedeva gli Ebrei quali esecutori, talvolta, o mandatari, talaltra, di crimini, avvelenamenti ed altre subdole macchinazioni al fine di un sovvertimento del mondo. Ovviamente questi motivi andavano ad alimentare i racconti cronachistici come veri e propri fatti e certamente molti storiografi dell'epoca vi credettero fermamente, soprattutto per quanto riguarda l'uccisione dei bambini cristiani durante la pasqua ebraica.

⁶⁸⁶ Ivi, p. 550.

⁶⁸⁷ Cfr. *Supra*.

⁶⁸⁸ F. Graus, *op. cit.*, p. 268: «Allerdings hatte diese Übertragung gewisse Schwierigkeiten: Die Juden, die die Hostien „marterten“, mußten zwangsläufig Anhänger der Lehre von Transsubstantiation sein, d.h. auch sie mußten glauben, daß der Christengott, den sie schmähen oder martern wollten, wirklich und Körperlich in der Hostie anwesend sein».

Tuttavia si evidenzia come un simile sistema di credenze fosse mediata anche dal popolo: tali miti non passarono direttamente dalla predicazione agli storici, ma furono l'espressione di una credenza generalizzata. Giovanni di Winterthur, ad esempio, fu un convinto assertore dell'omicidio rituale, tanto da identificare gli Ebrei come *spicolatores pueri*, e in tutta l'opera è possibile notare come egli accrediti totalmente la notizia⁶⁸⁹. Eppure rimarrà un convinto assertore della loro conversione, tanto da rammaricarsi, a seguito di una violenta *pogromwelle*, dell'uccisione selvaggia e indiscriminata che avrebbe sottratto le anime ebraiche alla conversione cristiana.

Al di là dell'accusa di profanazione dell'ostia, che si lega e si cementifica attraverso altri miti europei, ma che parte sostanzialmente dal concetto della transustanziazione e quindi dalla predicazione mendicante, le altre accuse hanno origini lontane: quella dell'avvelenamento dei pozzi (su cui si eviterà un'analisi approfondita in questa sede perché esplosa soprattutto a seguito della Peste nera) risale addirittura al VII secolo, nella Spagna visigota⁶⁹⁰, e venne ripresa nel corso del tempo in Francia, durante la peste bovina dell'810 e ancora a Erfurt nel 932.

La prima accusa di infanticidio rituale ebraico risale al XII secolo, in Inghilterra: il dodicenne William fu ucciso a Norwich nel 1144, a quanto pare da un gruppo di Ebrei, ma il caso restò irrisolto. Il corpo del ragazzo mostrava i segni di una violenta tortura, conclusa con una crocifissione. William di Norwich fu beatificato nel 1190; la giovane comunità ebraica del posto fu ritenuta responsabile dell'omicidio, fatto che venne suggellato da uno scritto di Tommaso di Monmouth *La vita e i miracoli di Guglielmo di Norwich*, composto sotto la spinta del vescovo della città e con il quale si avanzò una forte polemica anti giudaica. Il caso non rimane isolato, ma è seguito da altri in tutta l'Inghilterra, e in generale in Europa, spesso senza nome, casi che non raggiunsero però la popolarità di William di Norwich.

⁶⁸⁹ CJW, p. 108.

⁶⁹⁰ F. Graus, *op. cit.*, p. 299.

Nel 1163 una cronaca riporta l'uccisione rituale di Riccardo, un bambino crocifisso a Parigi da parte degli Ebrei⁶⁹¹. Vi è poi il famoso caso degli Ebrei di Fulda⁶⁹², che rappresenta la prima accusa di sangue in area tedesca. Accusati dai Cristiani di aver usato sangue umano per i rituali pasquali, gli Ebrei, a quanto pare, vennero scagionati dopo una lunga ricerca giudiziaria. Federico II, che a quei tempi soggiornava in Alsazia presso il castello di Hagenau, convocò innanzitutto un consesso di studiosi, nobili e uomini di Chiesa, per presenziare sul caso. Quando vide però che i pareri erano troppo discordanti, l'imperatore, persuaso a trovare una versione soddisfacente della vicenda, inviò un mandato che fece il giro dell'Europa per richiedere la presenza di tutti gli Ebrei convertiti alla fede cristiana. In tal modo essi avrebbero espresso un giudizio equo, poiché favorevole ai Cristiani, ma sulla base di una reale conoscenza della dottrina ebraica. Federico II appare dunque assolutamente deciso a non lasciare il fenomeno fuori controllo e a dimostrare, quindi, se fosse possibile trovare un fondamento all'accusa. La corte concluse, così, che il caso non sussisteva e che, viste le restrizioni della comunità giudaica legate al sangue degli animali, l'utilizzo da parte loro addirittura di sangue umano non risultava affatto verosimile. Questa vicenda, che emerge dagli atti imperiali quale luminoso esempio di gestione di accuse infondate legate al fermento popolare, non venne però recepito dalle cronache:

Eodem tempore apud Fuldense monasterium Iudei quosdam pueros Christianos in quodam molendino, ut ex eis sanguinem ad suum remedium elicerent, peremerunt; unde cives eiusdem civitatis multos ex Iudeis occiderunt. Sed cum puerorum corpora in castrum Hagenowe delata et ibidem venerabiliter tumultata fuissent, imperator tumultum, qui tunc contra Iudeos ortus est, aliter sedare non valens, multos viros potentes magnos et litteratos ex diversis partibus convocans, diligenter a

⁶⁹¹ *Annales Cameracenses*, MGH *Scriptores* XVI, p. 536.

⁶⁹² *Annales Erphordenses*, MGH *Scriptores* XVI, p. 31; cfr. anche H. Houben, *Federico II e gli Ebrei*, in "Nuova Rivista Storica", 85 (2001), pp. 325-346.

sapientibus inquisivit, utrum, sicut fama communis habet, Iudei christianum sanguinem in parasceue necessarium haberent, firmiter proponens, si hoc ei de vero constaret, universos imperii Iudeos fore perimendos. Verum quia nichil certi super hoc experiri poterat, severitas imperialis propositi, accepta tamen a Iudeis magna pecunia in brevi conquievit.⁶⁹³

Tale testo, composto a quanto pare da un autore vicinissimo a Federico II⁶⁹⁴, non si limita a dare una versione propagandistica dell'evento, pur celebrandolo, ma fa esplicito riferimento all'accettazione di denaro versato dall'Imperatore per sedare gli animi. Legato all'episodio di Fulda è poi il divieto imperiale di diffamare gli Ebrei con l'accusa di sangue, attraverso la predicazione. Emergono da quest'episodio due dati importanti: il primo è che si era assolutamente disposti a credere a tali accuse, il secondo è che si intravedevano facilmente le strumentalizzazioni di questi gruppi da parte del potere, fattore consistente e facilmente riscontrabile soprattutto a partire dal XIII secolo.

I casi iniziarono a moltiplicarsi, così come era avvenuto in Inghilterra e in Francia dopo le prime diffamazioni. Non solo, si avvertivano nuove necessità che portarono dall'accusa di crocifissione, abbastanza comprensibile data la visione del Giudeo come uccisore di Cristo, a quella del cannibalismo rituale, ovvero dell'ematofagia a scopi magici e terapeutici. Un contadino di sedici anni di nome Wener fu ritrovato legato con la testa in giù e dissanguato dopo aver prestato servizio presso dei viticoltori ebrei a Oberwesel. Accadeva nel 1287 da questa data è possibile verificare come nelle cronache ci sia un'intensificarsi dello stereotipo ebraico. Werner diventa da subito un martire proclamato della perfidia ebraica⁶⁹⁵, il suo corpo che rimane intatto dalla decomposizione diviene immediatamente

⁶⁹³ *Annales Marbacenses*, a cura di Rogerus Wilmans, MGH *Scriptores* XVII, p. 178.

⁶⁹⁴ Ivi, p. 145.

⁶⁹⁵ Cfr. *Annales S. Iacobi Leodiensis*, MGH *Scriptores* XVI, p. 643; *Annales Colmarienses*, cit., p. 214; LCH, p. 297.

quello di un santo⁶⁹⁶, e tale rimarrà come protettore dei vignaioli fino al 1963. Non avrà la stessa risonanza, ma pure fu celebrato come santo, il piccolo Corrado, ucciso in Turingia nel 1303,⁶⁹⁷ nel cui delitto ritornerà l'elemento della croce assente invece nel resoconto *De Bono Wernero*⁶⁹⁸. Tale fatto li lega comunque fortemente all'episodio di William di Norwich, se, infatti, all'omicidio rituale segue immediatamente una controffensiva cristiana volta alla distruzione della comunità infamata, non sempre tali episodi si concluderanno con la creazione di un santo. Non ci sarà canonizzazione per gli omicidi di Fulda così come per il caso parigino. La necessità della santificazione poteva esprimere, in effetti, sia una volontà dall'alto come avvenne nel caso di Norwich, o piuttosto un bisogno spontaneo da parte della popolazione. Ciò che è evidente è che ci fu una strumentalizzazione da parte di tutti i poteri in gioco, fossero quello ecclesiastico, imperiale, o locale.

Gli *Annales Wormatienses* mostrano come all'indomani della lega renana del 1254 si affrontò il problema della definizione e della tassazione degli Ebrei, considerati giuridicamente come *servi camerae regis*⁶⁹⁹. In effetti, gli Ebrei, che dal Duecento videro modificata progressivamente la loro posizione all'interno della civiltà europea, non trassero beneficio nemmeno dalle formule di libertà locale, come quelle comunali o le leghe delle libere città imperiali. Contemporaneamente anche l'accentramento di alcuni stati come la Francia e l'Inghilterra favorendo la libertà individuale del cittadino cristiano sfavorì del tutto quella dell'Ebreo, naturalmente. Dal XIII secolo quindi l'Ebreo si trova all'interno di «un *ius singulare*», ovvero, di uno «*status* giuridico artificiale»⁷⁰⁰ che lo poneva automaticamente in una condizione non necessariamente svantaggiata, ma certamente di assoluta soggezione al potere costituito. A questo *status* giuridico di totale soggezione politica va aggiunta anche la causa economica, l'intensificarsi

⁶⁹⁶ *Gesta Boemundi Archiepiscopi Treverensis*, MGH *Scriptores* XXIV, p. 470.

⁶⁹⁷ *Sifridi de Balnhusin compendium Historiarum*, MGH *Scriptores* XXV, pp. 715-716.

⁶⁹⁸ *Gesta Boemundi*, cit., p. 470.

⁶⁹⁹ *Annales Wormatienses*, MGH *Scriptores* XVII, pp. 68-71.

⁷⁰⁰ A. Foa, *Ebrei in Europa. Dalla peste nera all'emancipazione (XIV-XVIII)*, Roma-Bari 1992, p. 8.

dell'odio cresceva in maniera direttamente proporzionale all'espansione della creazione dei Monti di pietà per sopprimere l'usura ebraica⁷⁰¹.

Tutte queste cause, sondate abbondantemente dalla storiografia⁷⁰², assieme ovviamente a quelle geografiche e contingenti, non spiegano da sole l'intensificazione di alcuni fenomeni precedenti l'epidemia del 1348. Intorno al 1235 gli *Annales Erphordenses*, prima della notizia di Fulda, riportano quella dell'uccisione di diciotto ebrei in un piccolo paesino della Renania.

Hoc etiam anno circa Kalendas Decembris in villa Wolfsheim Iudei numero 18 ut dicitur sunt occisi propter quendam christianum, quem miserabiliter interemerunt; quia dignum videtur, ut qui sangiunem sitit, sanguis ipsius fundatur, secundum hoc propheticum: *Cum sanguinem oderis, sanguis persequetur te*.⁷⁰³

⁷⁰¹ A. Toaff, *Il Vino e la carne. Una comunità ebraica nel medioevo*, Bologna 1990, p. 151.

⁷⁰² Sul problema degli ebrei nel diritto del XIII e XIV secolo e in generale del loro rapporto con il potere cfr. F. Lotter, *Die Juden im Kirchenrecht des Mittelalters. Bericht über neuere Literatur*, in "Aschkenaz. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden", I, 1990; id., *Kaiserliche Judenprivilegien in Hochmittelalter*, in "Aschkenaz. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden", II, 1992; A. Patchowsky, *The Jews of Germany and the King*, in AA.VV., *England and Germany in the high Middle Age*, a cura di A. Haverkamp e H. Vollrath, Oxford 1996; E.A. Synan, *The Popes and the Jews in the Middle Ages*, London 1965. Per quanto riguarda la situazione tedesca e in particolare la regione renana, cfr. F.J. Ziwes, *Studien zur Geschichte der Juden in mittleren Rheingebiet während des hohen und späten Mittelalters*, in "Forschungen zur Geschichte der Juden", 1, Hannover 1995; R. Kosche, *Studien zur Geschichte der Juden zwischen Rhein und Weser im Mittelalter*, in "Forschungen zur Geschichte der Juden", 15, Hannover 2002; F. Graus, *Traditionen über Juden im Spätmittelalter*, in AA.VV., *Zur Geschichte der Juden im Deutschland des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*, a cura di A. Haverkamp, Stuttgart 1981; H. Cantz, *Europas Juden im Mittelalter*, Deutsche Historischen Museum, Berlin 2005. Sullo stereotipo e sull'immagine dell'Ebreo nel mondo medievale cfr. M. Toch, *Judenfeindschaft in Deutschen Spätmittelalter*, in id., *Judentum und Antisemitismus von der Antike bis zu Gegenwart*, Düsseldorf 1984; W. Treue, *Schlechte und gute Christen. Zur Rolle von Christen in antijudischen Ritualmord und Hostienschadungslegenden*, in "Aschkenaz. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden", II, 1992; A. Angenerdt, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster 2007, pp. 486-533; A. Toaff, *Pasque di sangue. Ebrei d'Europa e omicidi rituali*, Bologna 2007; M. Lazar, *The Lamb and the Scapegoat: The Dehumanization of the Jews in Medieval Propaganda Imagery*, in id., *Antisemitism in Times of Crisis*, New York 1991; A.C. Gow, *The red Jews. Antisemitism in an apocalyptic age 1200-1600*, Leiden 1995.

⁷⁰³ *Annales Erphordenses*, MGH *Scriptores* XVI, p. 31.

La citazione da Ezechiele suggella l'evento. Il ricorso al valore profetico dell'azione attinge ad una tradizione nota. Il fatto che gli ebrei facessero parte delle profezie, dunque, giustifica l'azione punitiva. Nel 1241 inoltre la stessa fonte riporta un'altra strage ebraica presso Francoforte, sorta da una disputa tra Cristiani ed Ebrei circa la proibizione da parte dei genitori di un ragazzino che desiderava convertirsi al cristianesimo. L'*altercatione* si risolve in tragedia: molti Ebrei vengono incendiati assieme alle loro case, mentre altri, per scampare alla morte si faranno cristiani. Eppure l'esempio dimostra come centrale fosse ancora una volta la questione della conversione, fatto che viene progressivamente a scemare nel corso del tempo.

Vi è poi un ulteriore elemento da mettere in connessione: quello dei flagellanti. Come ha dimostrato Graus le fonti evidenziano quanto le ondate di flagellanti fossero legate, se non addirittura consequenziali, alle spedizioni punitive. Sicuramente dal moto di Perugia del 1260 esse avevano completamente mutato il significato e, se non altro per la ciclicità e la frequenza, non potevano essere considerate più un caso spontaneo. Lo storico, pur considerando le aspettative gioachimite relative al moto dei flagellanti di Perugia, se non altro nella ricezione dei contemporanei, porta a termine la lezione di Frugoni riguardo al *Geisslerbewegung*, ritenendolo un altro dei riti trecenteschi così come quello delle persecuzioni a ridosso della crisi⁷⁰⁴. Graus scollega tutto il Trecento dalle istanze spirituali, e quelle che potevano essere state alla base degli episodi del XIII secolo diventano sostanzialmente delle recriminazioni di carattere reazionario a ridosso della crisi, oppure fomentate *ad hoc* da pratiche di governo. Eppure, se è vero che nel XIII secolo l'odio verso gli ebrei, così come quello rivolta agli eretici, fu considerato un *Kirchenprogramm*⁷⁰⁵, che in qualche modo aveva mostrato di

⁷⁰⁴ F. Graus, *Pest-Gleisser-Judenmorde*, cit., p. 52: «Wenn bei den Flagellanten in Italien im zusammenhang mit Prophezeiungen Joachim von Fiore Endzeitewartung unüberhörbar sind, fehlen sie in der Geißlerbewegung von 1349 beihäufige völlig»; e, ancora, pp. 146 sg.: «Trotz aller Gegensätze und Anfeindungen trotz wiederholter Befürchtungen kam es 14. Jahrhundert zu keiner Verfolgung der Geistlichen».

⁷⁰⁵ G. Czermak, *Christen gegen Juden. Geschichte einer Verfolgung*, Nördlingen 1989, p. 50.

comprendere, come si è precedentemente analizzato, la lezione gioachimita e di regolamentarla a proprio vantaggio, la situazione doveva essere mutata o quanto mai confusa per quanto riguarda gli episodi a ridosso della fine del secolo. La Chiesa, infatti, a quel tempo fu costretta a proteggere gli Ebrei o tentò di arginare il fenomeno antisemita, e non è un caso che Graus parlava di una *Widerspruch* all'interno dell'organo ecclesiastico, una contraddizione che a ben guardare sembra in qualche modo riguardare tutto l'atteggiamento istituzionale del Trecento.

Vi è da considerare un'ulteriore specularità, tra il movimento antiggiudaico e quello anticlericale, che si risolse a volte in una reale avversione anche nei confronti degli ordini mendicanti, persino dei francescani e non solo dei ben più agguerriti predicatori. L'impressione complessiva è dunque sicuramente quella di una situazione fuori da un effettivo ed efficace controllo da parte delle istituzioni.

È poi non sempre facile districarsi di fronte alle notizie desunte dalle cronache per formarsi un'idea relativa all'opinione personale degli storici. Generalmente le fonti tedesche del Trecento si mostrano molto ben disposte a tramandare lo stereotipo ebraico, molto più degli altri gruppi al margine della società, anche da parte di uomini di Chiesa. Attraverso queste testimonianze è possibile ricavare un punto di vista intermedio, infarcito spesso di credenze popolari, ma abbastanza distaccato e libero, che ci rimanda un quadro composito ma puntuale della situazione relativa all'intolleranza.

Giovanni di Winterthur è un sincero assertore della causa popolare. Anticlericale, ma anche decisamente antiggiudaico, ci restituisce un punto di vista tutto sommato autonomo. Ne è un esempio il racconto che fa della profanazione dell'ostia:

Post hec quidam solo nomine chriticola, re autem hereticus pessimus,
immo Iude mercatoris malignissimi verissimus immitator, corpus

dominicum ab eo de ecclesia sancti Pauli civitatis Constanciensis sublatum Iudeis illic vendidit, ut ludibrio, quo vellent, haberent. Quod dum sub multis hostiis iunctum paste frixorio confrixum esset et adhuc continue in eo adureretur contemptibiliter et ancilla Iudeorum cristiana ei appropinquaret, mox in eam saliens suo brachio adhesit. Quod videns quidam ex Iudeis astantibus illico astraxit et in locum pristinum reiecit. Ancilla vero rem tacita animadvertens et in vicum et plateas domum exiens inportunis vocibus lamentabiliter valenterque acclamavit dicens: «Corpus Christi horribiliter a Iudeis torquetur!». Eadem hora plebanus ecclesie sancti Pauli, cui hostie consecrate ablate et furate fuerant, horribilius succlamabat dicens: «Heu mihi quia plures oblate corporis Christi consecrate de altari sublatae sunt!». Quod audientes cives Costancienses turmatim concurrerunt et ulcisci Dei sui iniuriam et contumeliam illatam a Iudeis conantes, plures Iudeos in insania et furore magno deprehendentes in scelere necaverunt, ipsos tanquam boves securibus mactantes. Quorum XII extra civitatem ducti et in acervum collecti igne consumpti sunt, set VI alii in Renum precipitate sunt submerse et alia IX trucidati sunt. Reliqui vero Iudei per potenciores cives civitatis protecti et salvati fuerunt. Qui octava die, quod est miserabile dictu, per exortacionem ducum Austrie civibus de eis factam in civitate eandem tornamento acto post excessum predictum Catholicos viros de locis eminentibus tornamentum prospicientes ab ipsis desideratis repulerunt et sibi ipsi usurpaverunt. Duces enim prenominati patroni Iudeorum frequenter, ut fertur, propter pecunia extiterunt; et ideo secundum hominum opinionem diminuti sunt. Quod anno dominice incarnationis MCCCXXII inceperunt, Iudeos in oppido dicto Engen, occisore immo carnefices et spiculatores pueri unius burgensis, sicut protestatum fuerat, defensando. Et ideo eis deinceps male successit; ante tempus enim mortui sunt et alias minime prosperati.⁷⁰⁶

⁷⁰⁶ CJW, pp. 107 sg.

Giovanni mostra un atteggiamento contraddittorio nel dare questa notizia: da un lato egli presenta come esemplare la cattiveria e la perversione ebraica nel profanare l'ostia consacrata, dall'altro si evince anche la riprovazione degli eccessi cristiani nel punire i colpevoli. Eppure si nota una certa specularità, tra il mercante ebreo che per soldi vende le ostie trafugate e i potenti che, sempre per denaro, proteggono i superstiti. La legge cambia e interviene a seconda dei guadagni che si prospettano, per sedare rivolte e proteggere i capri espiatori. Seguendo poi quella tipica tendenza associativa che contraddistingue Giovanni di Winterthur, egli richiama l'evento di undici anni prima avvenuto nel Baden: nel 1322 un nuovo omicidio scatena la rappresaglia che cancella la comunità di quel luogo. Nel dare la notizia egli accredita totalmente lo stereotipo dell'infanticidio rituale. Stupisce tuttavia il quadro che egli crea con il proseguire del racconto. Ad un'accusa che sembra avere dei saldissimi presupposti, accolti completamente dal Minorita, egli contrappone un doppio farsesco, che si conclude, questa volta, con l'assoluzione, perlomeno morale, degli Ebrei:

Item paulo ante recitata, sicut relacione fide dingna aput me et alios personuit, quendam mulier in oppido Swevie dicto Ehingen aput Danubium fluvium sit proch! Vocabulo seu nomine Katholica, re autem infideli deterior, quadam vince corpus Christi de altari surripuit et in quindam loco contemptibili occulte et tectum posuit, ut sic per hoc secundum oppinionem suam supersticiosam ac eretica incantacionis cuiusdam maleficium perpetraret. Cum autem aliquot diebus corpus dominicum in illo despecto loco pedibus transeuncium ac conculcancium expositum delituisset et medio tempore una dierum plebanus ecclesie, cuius sacramentum eucaristie per mulierem memoratam ablatum fuerunt, ostia consecratas dominici corporis non inveniret, sed cum bursa, in qua reservatum erat, subtractum et furatum cernet, supra modum consternatus eius furtum et absenciam cum lacrimis et querulosis clamoribus civibus propalavit. Qui furibundi

nimis effecti zelo divino accensi In Iudeos illius loci, quo suspectos in scelere commisso habebant, cum inpetu tumultuantes ferocissime irruerunt, ipsos occidendo, qui XVIII fuisse feruntur. Tandem vero comperto, quod domina predicta austri flagicii extitisset, prodita per alias mulieres christicolas, que viderant ante necem Iudeorum eam bursam, in qua reconditum erat Cristi corpus, Iudeis afferre ac vendere eis voluisse, certissime quasi per hoc ipsam criminis ream notantes ipsam ceperunt et ad penam et ad supplicium mortis traxerunt. Que publice coram populo se criminis ream confessa fuit et ideo igni tradita consumpta est. Et sic Iudei, immunes et alieni a prefato reatu quamvis existerent, deleti sunt.⁷⁰⁷

Come ben notava Graus, gli ebrei non erano soli, nel ruolo di vittime sacrificali, bensì erano in compagnia di eretici, maghi, streghe e addirittura chierici⁷⁰⁸. In questo caso la protagonista è una *perversa mulier* che in definitiva mette in moto il suo sacrilego piano sempre per avidità. La comunità cristiana si scaglia prontamente contro la comunità ebraica, eppure dopo il sacrificio di diciotto innocenti si scopre la colpevolezza della donna, che è immediatamente messa al rogo. Così, dice Giovanni, gli ebrei pagarono per colpe non loro.

In questo passo riecheggia tutta la forza dell'esemplaristica, a cui il cronista attingeva ampiamente per tessere la maglia storica della sua cronaca. La lezione principale non è quella dell'intolleranza, ma quella dell'avidità, nonché la salda fiducia che i colpevoli vengano smascherati: la storia, nella cronaca, come anche quella gioachimita, è in effetti regolata dalla dialettica tra superbia e umiltà. Lo dimostra, del resto, il particolare attaccamento di Giovanni per una citazione dal libro della sapienza, che ricorre continuamente nel testo: «In ciò che pecchi sarai punito». Come spesso si è notato, il peccato che viene punito esemplarmente nella cronaca è proprio la superbia e l'ingiusta prevaricazione sugli umili. La superbia è

⁷⁰⁷ Ivi, pp. 108-109.

⁷⁰⁸ F. Graus, *Pest-Gleisser-Judenmorde*, cit., p. 279.

un peccato che ricade sul peccatore stesso: gli umili possono subire delle prevaricazioni, ma saranno sempre destinati alla salvezza eterna, essendo guidati da una fede lucida e dal coraggio dato dall'assenza di passioni materiali. Giovanni, nel passo precedentemente analizzato, non mostra una ritorsione divina nel destino della folla inferocita, pur lamentandone le conseguenze, ma solo la donna sarà punita per la sua ereticale superbia. In questo si scorge la profonda sedimentazione della struttura dialettica tra umiltà e superbia di Gioacchino da Fiore.

Ciò non significa che Giovanni intenda scagionare gli Ebrei da ogni accusa, anzi egli sarà una delle fonti da cui attingere maggiormente i casi e i giudizi sui principali stereotipi ebraici, soprattutto per quanto riguarda quello dell'infanticidio rituale. In una notizia risalente al 1331 relativa all'uccisione di un bambino ad Überlingen, sul lago di Costanza, il minorita riferisce che proprio dai segni, *incisionibus viscerum et venarum*, lasciati sul corpo della vittima, si comprese che l'assassinio era stato commesso dagli Ebrei⁷⁰⁹. Il racconto, abbastanza lungo, rientra senza dubbio nella sfera del miracoloso. A questa scoperta i cittadini non agiscono come di consuetudine ma si consultano attentamente sul da farsi, dice Giovanni: essi, infatti, non si fidano di sottoporre il caso a Ludovico il Bavaro, poiché, visto il *sui iudicium tendente ad indulgentiam*, erano sicuri che egli li avrebbe difesi «quia ad parcendum eis, non ad puniendum eos erat pronus»⁷¹⁰. Decidono dunque di farsi giustizia da soli e incendiano la casa dei colpevoli. A partire da questa azione si succedono alcuni casi mirabili, oltre al fatto che il bambino ucciso, pur non essendo tramandato il suo nome, farà parte di quella schiera di martiri miracolanti. Ecco dunque messa in azione la *machina miraculorum*: nella casa l'incendio salverà gli innocenti attraverso una piramide di fuoco che si formerà tra le fiamme e circoscriverà un perimetro entro il quale alcuni Ebrei, soprattutto bambini, verranno salvati. Successivamente un altro fatto mirabile vedrà

⁷⁰⁹ CJW, p. 117.

⁷¹⁰ *Ibid.*

protagonista un giovane servo cattolico che prestava servizio nella casa degli omicidi. Il ragazzo, il cui nome non viene menzionato, si dichiara del tutto estraneo ai fatti e sfida anzi la verità dicendo «si reus sum sanguini huius pueri, sicut mihi obicitis, Satanas hac nocte suffocet me!»⁷¹¹. *Quod et factum ad litteram fuit*, prosegue Giovanni: quella stessa notte viene soffocato infatti dal demonio. La cittadina, tuttavia, verrà punita per questo atto dall'Imperatore, per aver agito senza il suo giudizio, ristabilendo quindi l'ordine istituzionale, dopo che il divino ha punito i peccati privati.

A chiusura dell'evento, Giovanni fa una notazione tecnica a supporto di quanto si è detto riguardo al suo modo di comporre l'opera storica⁷¹²; egli si scusa cioè, di non aver rispettato l'ordine cronologico degli eventi: «Historia supradicta de Merspurg et de Swannon⁷¹³ ista non precesserunt. Sed imbecillitate tamen mee memorie causante et alias id materie comoditate exigente hanc hystoriam ordine preposero enarravi». Egli esplicita dunque l'andamento associativo della sua composizione, in quanto il racconto di Überlingen è preceduto proprio da un aneddoto sul demonio, ed è quindi attraverso tale tema che Giovanni ripesca dalla memoria la storia dell'eccidio e del servo strozzato, infrangendo come sua consuetudine l'ordine cronologico⁷¹⁴. Ancora una volta è possibile notare come il demonio abbia assunto un ruolo simile a quello del miracolo: un meccanismo uguale e contrario che porta alla rivelazione. Il demoniaco, il satanico, il male in senso stretto, l'anticristo – se vogliamo, per rendere più chiaro il passaggio da una certa tradizione – assume sempre più caratteristiche realistiche e si esplica attraverso la storia politica. Anche in questo caso il sapore esemplaristico della vicenda è evidente, il cronista, pur dando preziose informazioni sull'andamento dei pogrom tedeschi, non si slega ancora da una visione strumentale della figura ebraica attraverso la quale si può tracciare una linea edificante del disegno storico.

⁷¹¹ Ivi, p. 118.

⁷¹² Cfr. *supra*.

⁷¹³ Cfr. CJW, p. 109.

⁷¹⁴ Ivi, p. 116.

Nell'interpretazione del dramma storico il ruolo ebraico è ancora fondamentale. Vi è poi da ricavare il dato riguardo alle figure di potere: la cittadina verrà punita dall'imperatore eppure il dato di una generale sfiducia nei confronti delle istituzioni fa da elemento portante della vicenda. Il dispositivo analogico adottato dal minorita di Winterthur interverrà anche nel resoconto del grande pogrom del 1338, il nucleo tematico attorno alla figura di Armleder rex, infatti, tratterà insieme del caso ebraico e di quello eretico, concludendosi con un nuovo fatto collegato all'anticlericalismo.

Illo quoque tempore in eisdem locis singularis Iudeorum tribulacio orta est propter quendam sacerdotem nimia inopia oppressum, qui ostia sangwine aspersi et a se proiectam iuxta Iudeos ipsos suspectos redditus et graviter infamavit. Que cum reverencia maxima ad ecclesiam predicti malefici presbiteri delata et deducta fuisset et ibi collocata a populo totius terre circumposite frequentabantur sacrificisque et oblationibus devotissime venerabatur. Quas presbite recipiens multis diebus notabiliter locupletatus est.⁷¹⁵

La *mulier* di Ehingen diventa in questo caso addirittura un prete, che froda la comunità cristiana usando gli ebrei come capro espiatorio in un complotto ben ordito, ancora una volta in vista dei beni materiali. Del resto, suggeriva lo stesso Graus, c'è un filo di continuità tra il prete, la donna e l'ebreo⁷¹⁶, con il quale queste figure si legano andando a rappresentare in ordine il potere, l'irrazionale e la carnalità, espressioni che minano il concetto stesso di sacro. Un accanimento verso queste figure rappresentative indica un processo di decostruzione della secolarizzazione e della spiritualità dove lo spazio non può più essere solo quello della parola, bensì quello dell'azione.

⁷¹⁵ Ivi, p. 143.

⁷¹⁶ F. Graus, *op. cit.*, p. 146 sg.

Non sappiamo se nel caso del prelado parla in Giovanni più l'anticlericale o lo storico distaccato; sta di fatto che pur confermando sempre con le notizie gli stereotipi ebraici egli ci restituisce un quadro del tutto complesso, che spiega molto degli episodi di violenza di quegli anni. Un ulteriore elemento rilevante riguarda la modalità attraverso la quale queste azioni vengono compiute, sicché esse vanno configurandosi attraverso modalità che lo storico ceco definisce *inszenierungen*⁷¹⁷. Una messinscena, cioè, di un rito, al fine di creare un mito. Tuttavia, nell'opera di Giovanni di Winterthur questi meccanismi vengono straordinariamente svelati e al di là dello stereotipo è possibile leggere una situazione molto più complessa, che non rientra nella storia dell'intolleranza cristiana, ma esprime strutture più profonde che si legano ai dispositivi di potere, alla mentalità e soprattutto alla reazione popolare al processo di acculturazione.

Alla malizia del clero egli dedica uno spazio molto ampio, così come ancora tratterà consistentemente dei loro rapporti utilitaristici con gli ebrei e alla fine chiuderà il resoconto con un vero e proprio lamento:

O quam vilis ecclesia facta est, quod ad infedeli et ad heretici verbum
cultus Dei prohibitus est et indultus! Heu insanabilis est plaga eius!
Miserabiliter cecidit, non adiciens resurgere; a planta pedis usque ad
verticem non est in ea sanitas; egressa est ab ea omnis decor eius.⁷¹⁸

Nel passo infarcito di citazioni bibliche e desunte soprattutto da Isaia, è molto chiaro il ruolo degli ebrei, degli eretici e del clero, inquadrato attraverso una visione apocalittica verificata dal testo sacro. Il brano continua: Giovanni fa una lunga requisitoria sull'usura, arrivando a dare informazioni molto dettagliate anche sui tassi di interessi e sulle procedure. All'interno del testo c'è anche il riferimento alla calunnia fatta ai frati minori, attraverso la quale viene evidenziato

⁷¹⁷ Ivi, p. 283.

⁷¹⁸ CJW, p. 239.

ancor di più il chiaroscuro rappresentato dalla novità degli ordini monastici e la senilità di una curia papale sempre più lontana dai fedeli. Ancora una volta Giovanni si lamenta dello stato di salute della Chiesa, in un susseguirsi di citazioni bibliche precedute dall'amara constatazione che attraverso la storia esse si sono tutte miserabilmente verificate⁷¹⁹.

Se però lo stereotipo ebraico viene confermato dagli scrittori di area tedesca del Trecento, non sarà così semplice ritrovare una complessa articolazione del discorso come quella proposta da Giovanni di Winterthur.

Mattia di Neuenburg, canonico regolare e giurista, ad esempio, scrive in quegli anni una consistente opera storica. Dopo essersi formato nello *studium* di Bologna, Mattia, che era già molto vicino al vescovo di Strasburgo, riceve incarichi ufficiali anche presso la curia avignonese. Egli riprende molto dalla Cronaca di Giovanni, mostrando una buona immunità al suo potente anticlericalismo: infatti, pur insistendo sulla difesa delle comunità ebraiche da parte della Chiesa, non citerà mai i giochi di potere evidenziati dal Minorita; anzi, darà un quadro molto lucido attraverso il quale il popolo sarà confermato come il vero responsabile delle stragi. Mattia dedica un lungo brano ai Giudei, a ridosso dei fatti della Peste nera. Il brano è intitolato *De mala fama et infortunio Iudeorum in diversis terris et regionibus*:

Et infamati sunt Iudei quod huiusmodi pestilenciam fecerint vel auxerint fontibus et puteis iniecto veneno. Et cremati sunt a mari usque ad Alamanniam preterquam avinionis, ubi ipsos papa Clemens sextus defendit.⁷²⁰

Il cronista procede con una narrazione dei casi zona per zona, cercando di coprire l'intera area tedesca. Mostra il quadro di un popolo in rivolta impossibile

⁷¹⁹ Ivi, pp. 240 sg.

⁷²⁰ Mathias von Neuenburg, *op. cit.*, p. 264.

da placare, che atterriva le comunità ebraiche al punto tale che quelle di Spira e Worms decisero di darsi fuoco piuttosto che cadere nelle mani della folla inferocita⁷²¹. Contro il *vulgi clamor* a nulla valevano le bolle papali e le leggi: lo dimostrano bene i drammatici fatti di Strasburgo, una città dove gli Ebrei avevano a lungo goduto di privilegi speciali, che fu travolta letteralmente dalla marea popolare, la quale prese a rivolgersi minacciosamente al potere locale. Qui, per aver fatto pubbliche rimostranze rispetto all'atteggiamento del volgo con argomentazioni a dire il vero un po' pericolose, quali «Si episcopus et barones in hoc eis prevaluerint, nisi et alii prevaleant non quiescant», l'*Ammeister* Peter Schwarber fu accusato di corruzione assieme ai suoi due *Stettmeister* che furono costretti con lui a lasciare la città. La lunga carrellata si conclude così:

In fine autem augusti Moguntie flagellantibus se multis advenis, facto rumore ex abscisione burse et credente popolo, quod rumor esset contra Iudeos, ecce omnis populus irruit in Iudeos. Et occisis multis Christianis per eos, videntes se non posse evadere combusserunt domos suas et se ipsos cum rebus.⁷²²

Protagonista è il popolo, con le sue scelleratezze, quasi incomprensibili. Mattia dice, infatti, che le espulsioni comandate da alcuni governi erano soluzioni prese per proteggere gli Ebrei⁷²³ e per placare questa folla rivoltosa che macinava Ebrei o li costringeva al battesimo e per i quali solo il porto d'Avignone, ovvero la curia papale, presentava acque tranquille e sicure.

Pervenit autem ad civitatem Argentinam hec pestilentia anno domini MCCCXLIX in estate, et moriebantur ibi, ut dicebatur, XVI milia

⁷²¹ Ivi, p. 266.

⁷²² Ivi, p. 269.

⁷²³ Ivi, pp. 422-426.

hominum. Iudei autem propter pestilenciam precedentis anni infamati sunt, quod ema fecerint vel auxerint fontibus et puteis iniecto veneno. Et cremati sunt a mari usque ad alemanniam preterquam Avinioni, ubi ipsos papa defendit.⁷²⁴

C'è da rilevare che Mattia si dedica all'argomento ebraico solo allo scoppio della Peste nera: prima del 1348 annoterà un'unica notizia sul caso di Armleder. Tuttavia quelle numerose testimonianze, anche fantasiose, date da Giovanni nel corso del tempo, attraverso le quali era veramente possibile monitorare il formarsi dello stereotipo ebraico, nella cronaca di Mattia sembrano scomparse.

Un quadro ancora diverso è quello tracciato da Giovanni di Victring, che funge in qualche modo da collante tra le due posizioni, pur non essendo legato a nessuno dei due resoconti. L'Abate di Victring intitolerà un capitolo della sua opera *De locustis et interfectione Iudeorum et quibus aliis*⁷²⁵, all'interno del quale, dopo aver trattato con orrore dell'invasione di cavallette nell'Europa orientale, il colto cistercense conetterà in maniera puntuale le piaghe d'Egitto con i fatti strani e incomprensibili che accadevano intorno a lui in quegli anni. Tra questi, l'uccisione degli ebrei, fatto che nel resoconto del cistercense appare molto più vicino a quello del francescano di Winterthur che alla versione del canonico di Neuenburg.

Hoc eciam anno fuit persecucio Iudeorum in diversis partibus, in Austria, Bawaria, Karinthia et in Reno ac in aliis Teutonie finibus circumquaque. Thesauris, bonis, litteris eorum spoliati, submersi, exusti, precipitati, eviscerati misere perierunt. In pluribus locis terrarum princeps eos quantum poterant defenderunt. Christus enim suam causam vindicavit, quia in oppido Austrie quod Pulka dicitur in civitate

⁷²⁴ Ivi, p. 534.

⁷²⁵ LCH II, p. 207.

Karinthie Wolfsperg corpus Domini eis traditum usque ad veri sanguinis stillamina prefixerunt et candelis appositis adusserunt, Christiane fidei constanciam adaugentes eternum sibi obprobrium adiecerunt et innumeris miracoli in sacramento radiantibus verbum illud maledictionis sue prime, scilicet: *Sanguis eius super nos et super filios nostros*, super se iterum nova recia texuerunt. Que maledicto multis et innumerabilibus cladibus a tempore mortis Christi legitur quasi ad perpetue rei memoriam super eos multipliciter cumulata, quas Iosephus et alii plures innumerabiles et inexplicabiles descripserunt, iuxta Virgilium, qui dicit: *Non michi si lingue centum si corpora centum, Ferrea vox, omnes scelerum de prendere causas, Omnia penarum percorrere nomina possem*. Sed infelix ille populus sui delicti conscius Ovidii versus dicere postet: *Multe miser timeo quia feci multa proterve, Exemplisque metu terreor ipse meis*. Et item : *Tot mala sum passus quot in ethere sidera lucent, Parvaque quot tere corpora pluvis habet*.⁷²⁶

Qui l'ordine cronologico degli eventi è sconvolto e quindi riordinato tematicamente sulla base del confronto tra gli eventi e la lettura sacra. Le stragi ebraiche sono parte integrante di questa storia. Egli menziona la protezione offerta agli Ebrei dai potenti, ma deprecandola, arrivando a dire che alla fine Cristo ebbe comunque la sua vendetta attraverso il miracolo dell'ostia. Egli, quindi, mette in connessione diretta le malefatte ebraiche con le persecuzioni, che vengono così se non giustificate, quanto meno spiegate, anche se per suggellare il commento non citerà, come il Minorita di Winterthur, solo passi sacri ma addirittura Ovidio.

Giovanni di Victring tramanderà, senza mostrare alcun dubbio, la notizia del cannibalismo rituale o comunque dell'uso del sangue cristiano da parte degli Ebrei.

⁷²⁶ Ivi, p. 210.

Hoc anno in vigilia sancti pasce in territorio Spirensi solitarius quidam Ludewicus nomine in nemore a Iudeis est morte horribili interemptus. Nam ligatum super scalas capite demisso, membra conscidentes, per venas sanguinem extrahentes, caput terebro perforantes, mortuum relinquentes miseri abierunt. Qui repertus et ad ecclesiam delatus maximis cepit miraculis choruscare. Iudei nephandissimi capti et exusti subito facinus sunt professi.⁷²⁷

Questa stessa notizia è riportata in maniera molto più esauriente anche da Giovanni di Winterthur. Tuttavia lo stile è completamente diverso: non è chiaro se i due cronisti abbiano dato semplicemente la medesima notizia, o se Giovanni di Victring abbia ripreso dalla cronaca francescana. Quel che resta è la descrizione dell'omicidio di Ludovico, avvenuto per entrambi nella Pasqua del 1343, presso Worms, nel resoconto del minorita svizzero, nel territorio di Spira, secondo quanto scrive il cistercense. Le due fonti riportano che il suo corpo fu brutalmente martoriato, *dilaniatur, discerpitur evisceratur et membratim dissolvitur*⁷²⁸, e che le spoglie dell'eremita.

Le due cronache rimandano ancora ad un quadro apocalittico molto comune, per le quali si ipotizzerebbe una dipendenza della cronaca del cistercense da quella del francescano. Eppure sappiamo con sicurezza che fu Mattia di Neuenburg a prendere come modello la cronaca di Giovanni di Winterthur, mentre non è confermata la dipendenza tra questa e il *Liber Certarum Historiarum*. Comunque, ciò che li accomuna decisamente, al di là di un'effettiva ripresa e di chi dei due abbia costituito la fonte, è proprio l'idea di collegare i fatti accaduti, e quindi naturalmente anche riguardanti l'universo ebraico, con l'idea della fine. Giovanni di Victring assocerà una visione pessimistica del presente con l'espulsione degli Ebrei all'inizio del secolo, in Francia e in Inghilterra, e l'arresto dei Templari. L'abate cistercense, probabilmente proprio in virtù del suo abito,

⁷²⁷ Ivi, p. 232.

⁷²⁸ Cfr. CJW, p. 182.

vedrà queste manovre come espressione di un'avidità corrompente degli organi istituzionali, riportando, ancora una volta, un quadro simile a quello di Giovanni di Winterthur. Il Minorita in realtà si mostra avverso nella sua cronaca agli ordini cavallereschi, ma lo accomuna al cistercense tedesco quel procedere attraverso racconto storico secondo una visione di declino e permeato da una grave sfiducia istituzionale. Giovanni di Victring citerà a conclusione un motto desunto dal *de Contemptum Mundi* di Anselmo da Aosta.

Hoc eciam tempore rex Francie et rex Anglie omnes Iudeos a regnis suis expulerunt et bona eorum in usus proprios redegerunt, quia contra Christianos in partibus transmarinis gentilibus adhererunt. Rex eciam Francie quinquaginta cives ville Parisiensis suspendi precipit ante portas, quia Flandrenibus favorabiles videbantur. Insuper per diversas partes regni omnes Templarios captivavit et redactis bonis eorum in suum fiscum quinquaginta ex eis vel amplius concremari precipit et morte horribili tormentari, sicut fertur, bona eorum desiderans, avaricie et invidie facibus inflammatus. Articulos autem contra eos habitos et suo tempore probandos ad eorum delecionem notavimus in subscrpsit. Quam convenienter dicit de hoc Anshelmus : *O quantos regum paciuntur corda tumultus, Quotque procellosis motibus ipsa fremunt!* Et addit: *Dum iacet in plumis serico contextus et ostro mordetur curis invigilatque dolis.*⁷²⁹

Questo fattore di decadenza, assente in Mattia, rende chiaro il fatto che ancora la cultura monastica si faceva portavoce di un'idea di compimento dei tempi, che, come abbiamo visto, non si fermava ad un rimpianto o alla constatazione di una situazione lamentabile, ma coinvolgeva aspetti energici dell'escatologia e individuava punti vitali d'azione.

⁷²⁹ LCH I, pp. 379 sg.

Queste tre testimonianze rendono chiaro come, dipendendo o meno l'una dall'altra, ci fosse una tradizione culturale che ancora sentiva il suo ruolo di mediazione tra le potenze istituzionali, un equilibrio che l'azione popolare di quegli anni fece sicuramente vacillare. Se è vero che le spedizioni punitive dei pogrom non fossero propriamente spontanee come afferma Graus, ma furono invece pilotate come appare, in effetti, abbastanza evidente in alcune testimonianze – e forse maggiormente attraverso il silenzio nel racconto di Mattia di Neuenburg relativo a quegli aspetti che animavano invece i resoconti del cistercense e del francescano – è anche evidente che, attraverso la contraddizione che si produsse, ci fu un'azione fortemente popolare, che reclamava un'altra giustizia e che era pronta anche a seguire il vendicatore di turno.

5. 2 Millenarismo e violenza. I casi di Rindfleisch e Armleder.

L'analogia con il periodo delle crociate, con il quale, secondo Cohn, si inaugura una tradizione del massacro⁷³⁰, non si ferma esclusivamente alle ondate di violenza contro gli Ebrei o alle credenze rispetto agli imperatori ritornanti, ma coinvolge anche delle pratiche di violenza legate a questi due aspetti. Intorno all'anno mille, infatti, l'esempio di un condottiero, tale Emicho di Leinigen, anticipa un modello che sarà ripreso nel cinquantennio a cavallo tra il XIII e il XIV secolo.

Emicho, detto anche Emmerich, era un barone che aveva la fama di essere un cruento visionario. Egli si convinse di essere stato designato imperatore degli ultimi tempi da un angelo che lo avrebbe marchiato rendendolo degno della tradizione che già fu di Carlo Magno e che in seguito sarà consegnata, come si è visto, anche a Baldovino I e alla casata sveva. La prima crociata si offre come scenario utile a dimostrare il segno del messaggero divino che preconizzava la sua

⁷³⁰ N. Cohn, *op. cit.*, p. 80.

prossima incoronazione. Emicho raduna lungo le sponde del Reno il suo esercito composto da 12000 combattenti, tra cui donne e bambini e parte alla volta della Crociata nel maggio del 1096. La scia del suo seguito si tinge di sangue ebraico: la crudeltà della spedizione, rimasta ben impressa nella storiografia del tempo, si riversò completamente nell'area tedesca, a partire dalla città di Colonia, facendo molti più morti tra gli ebrei europei che tra i pagani in Terrasanta. Infatti, la sua maldestra schiera non raggiunse mai il Vicino Oriente e fu fermata anzitempo in Pannonia, ed il suo folle condottiero fu costretto, quindi, a ritornare furtivamente in Europa.

Emicho fu ucciso intorno al 1117 dopo l'inglorioso adempimento del ruolo affidatogli da dio vent'anni prima, eppure la sua figura affollò il pantheon popolare dei capi ritornanti tedeschi ed egli fu creduto eremita in una montagna presso Worms, e silenzioso condottiero durante le battaglie⁷³¹. Successivamente, nuovi *prophetae* affollarono l'Europa invasata da quella combattiva spinta evangelica; non sempre però furono in grado di dimostrarsi degni dell'affidamento del ruolo sacro di guide e redentori⁷³².

Nel mutato contesto della fine del XIII secolo compare attraverso i resoconti delle cronache la figura di un tale, passato alla storia come Rindfleisch, ovvero «carne di manzo», che ha in comune con Emicho la missione divina di cancellare le comunità ebraiche dalla società europea. Ancora prima dell'epidemia del 1348, tale nobile di Röttingen condusse una spedizione punitiva nei confronti degli Ebrei durante le lotte tra Adolfo di Nassau e Alberto I, diretta conseguenza di una politica personalistica e spregiudicata del primo che lo portò alla deposizione da parte dei principi elettori, addirittura senza consultare la curia papale. La Franconia era una regione che aveva sofferto più di altre di tale situazione precaria. Ed è su questo sfondo che, pochi mesi prima della deposizione di Adolfo, partì la spedizione di Rindfleisch. La sua può essere definita una crociata

⁷³¹ Ivi, p. 87.

⁷³² Cfr. ivi, pp. 81 sgg.

popolare⁷³³ che ebbe in comune con quella di Emicho l'elezione divina di un leader carismatico per liberarsi dalla piaga ebraica. La tradizione tende a identificare Rindfleisch come un nobile, tuttavia permangono dei dubbi sulla sua reale appartenenza sociale, poiché l'appellativo di *Rex*, così come quello di *Magister*, compare anche nel vocabolario corporativo, aprendo la possibilità ad una reale, e non solo simbolica, appartenenza del condottiero antisemita all'arte dei beccai⁷³⁴. Tuttavia il resoconto suggestivo fatto da una cronaca del periodo, che appare critica nei confronti della spedizione punitiva, evidenziando un certo distacco dalle accuse, diffonde l'immagine di Rindfleisch quale capo di origini nobili.

Eodem anno clamor validus pene omnium Suevorum nobilium, plenus quidem furore et querimoniis, que gravem iniuriam indicabant, contra Iudeos invaluit et satis dire perturbationis iaculo Christi fidelium mentium interiora transivit, dum ex eorum clamore concordi etiam querula voce cognoverant, perfidos Iudeos puerum cuiusdam nobilis et potentis viri in contemptum cristiani nominis impie iugulasse. Quod scelus immensum diu latere non potuit, sed prodiit in publicum; nam iustus Iudex hoc transire nolui impunitum. Surrexerunt Suevi velud lupi rapidi dum irrumput caulas ovium, quas omnes strangulant; dum tamen cuilibet sufficere posset una ad suam ingluviem refrenandam. Arma sumunt Suevi, et virum nobilem dictum Reynfleis eligentes in principem et ductorem congregatoque exercitu maximo, Iudeos ferociter invaserunt nulli parcentes, elevatis signis et vexillis bellicis per diversas terras transeuntes violenter, civitates, munitiones et castra, in quibus

⁷³³ S. Agnoletti, *Il «macellaio» di Franconia. Note al margine di un episodio di Antigiudaismo del 1298*, in AA.VV., *“Come l’orco della fiaba”: Studi per Franco Cardini*, a cura di M. Montesano, SISMEL 2010, p. 299.

⁷³⁴ Ivi, pp. 300 sg.

Iudeos esse cognoverant, potenter infriegentes, per loca diversa multa milia Iudeorum occiderunt.⁷³⁵

I *Gesta Boemundi* archiviano tale notizia immediatamente dopo quella della incerta situazione di Adolfo di Nassau, ed evocano un'immagine deprecabile della situazione con un distacco rispetto alla diffamazione messa in atto verso i Giudei. L'accusa di infanticidio rituale, che questa volta pare avesse avuto come vittima il figlio di un nobile, fu da motivo del pogrom e il resoconto sembra quasi voler suggerire che ci fu in realtà una specie di accordo tra i promotori dell'azione, definiti come lupi in un gregge di pecore.

Alcuni anni dopo Giovanni di Victring, in un resoconto più conciso, darà la stessa immagine del condottiero della Franconia, definendolo in questo caso *Rex*.

Hoc anno apud Noerberch (ortum habuit quod) quidam nobilis dictus Rex Rintfleisch, zelo fidei succensus, publice clamavit accinctus gladio super femur: *Qui Domini est, iungatur michi!* Et compones exercitum infinite multitudinis circumquaque per civitates singulas Iudeos diverso genere morcium trucidavit, ita ut a tempore Titi et Vespasiani tantam cladem nullo tempore sint experti; et digne quia corpus Domini inpie et indecenter, quod abhominabile est dicere, tractaverunt, sicut in miraculis consequentibus est compertum.⁷³⁶

Il suo racconto sembra invece già essere più vicino all'azione. Il cistercense ci presenta *Rex Rindfleisch* animato da un fervore divino. Al grido di «Chi è con Dio si unisca a me!», il condottiero di Röttingen si macchia di una strage che, secondo Giovanni di Victring, per quella sua consuetudine di riferirsi abbondantemente a un passato classico, non fu tale dai tempi di Tito e Vespasiano.

⁷³⁵ *Gesta Boemundi archiepiscopi Treverensis*, MGH *Scriptores* XXIV, pp. 480-481.

⁷³⁶ LCH I, p. 362; cfr. anche *ibid.*, p. 325.

Egli riferisce in realtà l'azione punitiva alla *Hostienfrel* e non all'omicidio rituale, lasciandoci a determinare le conseguenze di una pervicace opera di diffamazione. Sull'episodio pesa chiaramente la già menzionata situazione politica della Franconia e in generale della Germania, che seppure ricercava la potenza dell'unità imperiale, era divisa tra le lotte locali, nonché animata da un consistente anticlericalismo, che si riversava naturalmente su un gruppo debole, ma non del tutto isolato, e che anzi mostrava di saper dialogare con il potere. Inoltre non bisogna dimenticare, e questo appare maggiormente importante allo scopo di quest'analisi, il ruolo della predicazione e l'uso spregiudicato delle *figurae dramatis*.

L'ansia verso gli ebrei portò direttamente ad attacchi di massa, allo scopo – come affermava concisamente nel 1298 il capo dei massacratori, Rindfleisch, invitando i borghesi di Ratisbona al massacro – di rendere onore alla città. Ma questo non succedeva solo in Germania: anche gli ebrei del Sud della Francia ebbero molto a soffrire nel 1320 durante la cosiddetta Crociata dei Pastorelli. E su questo sfondo la peste fece la sua apparizione nel 1348.⁷³⁷

Agnoletti parla non a caso di ansia, un sentimento strettamente connesso all'idea della fine, che interessò questo periodo, molto più che i prematuri anni Sessanta del XIII secolo, quando la politica pontificia non si era ancora fatta tanto aspra e il sogno della pace sembrava prossimo al compimento.

Ciò che tuttavia appare interessante notare, nel caso specifico di Rindfleisch e soprattutto nel resoconto del *Liber Certarum Historiarum*, è la menzione al carattere missionario e sacro dell'impresa. L'idea che un nobile potesse dichiararsi il re di un massacro compiuto in nome divino fa chiaramente eco all'episodio di

⁷³⁷ A. Foa, *op. cit.*, p. 11.

Emicho, ma anche alla più violenta delle *pogromwellen* del XIV secolo, prima della peste.

A circa quarant'anni di distanza, in Alsazia, si presenta la figura di uno sterminatore, tale Armleder, ovvero "braccio di cuoio", poiché a quanto pare era solito legarsi al braccio un pezzo di cuoio che imponeva, quale segno distintivo, ai suoi seguaci⁷³⁸. Tale figura appartiene alla storia di una violenta strage iniziata nel 1336 e conclusa solo nel 1338, grazie ad un armistizio che garantì formalmente la pace e che lasciò impuniti gli esecutori della strage. Le violenze iniziarono, dunque, nel 1336: si trattò di episodi disparati commessi dal seguito armato di un nobile della Franconia. Successivamente, un movimento popolare guidato da tale John Zimmerlin, assunse su di sé quell'incarico divino e si autoproclamò re del suo seguito, riconosciuto dai legacci di cuoio sul braccio⁷³⁹, appunto. Le fonti tendono a dare notizie non proprio uniformi, questo perché in quegli'anni tra la Germania e la Francia si susseguirono in realtà molte più stragi di quella di Armleder, che assunse, in una lettura marxista, il valore di una vera e propria sollevazione popolare (*Baueraufstand*)⁷⁴⁰, o comunque apparve come «il baluginare di una prima crisi feudale»⁷⁴¹.

La notizia, per come è riportata da Giovanni di Victring, ci mostra più margini di lettura e lo scatenarsi di un'azione esemplare, che effettivamente riflette le modalità di un focolaio di rivolta.

Hoc tempore quidam zelans nostri salvatoris iniuriam crucifixi surrexit,
dictus Armleder, Alsaticus circa litora Reni et confinia conflata maxime

⁷³⁸ Cfr., sull'argomento: F. Lotter, *Hostienfrevelvorwurf und Blutwunderfälschung bei den Judenverfolgungen von 1298 (Rintfleisch) und 1336-1338 (Armleder)*, cit., pp. 560-571; K. Arnold, *Die Armledererhebung in Fraken 1336*, pp. 35-62; S. Hover, *Die Armlederbewegung eine Bauernaufstand 1336/1339*, in "Zeitschrift für Geschichts-wissenschaft", 13, Berlin 1965, pp. 74-89; Enciclopedia Judaica, Jerusalem 1972, p. 483.

⁷³⁹ CJW, p. 140.

⁷⁴⁰ Cfr. S. Hover, *op. cit.*

⁷⁴¹ K. Arnold, *op. cit.*, p. 60; cfr. anche F. Graus, *Pest-Gleisser-Judenmorde*, cit.

multitudine se comitante ex oppidis et municionibus atque villis Iudaice plebis inestimabilem stragem fecit. Quidam miles Arnoldus pari ductus zelo per Orientalem Franciam idem fecit. Hic quia pro stipendio imperialis obsequii Iudeos et Christianos arrestavit, capitur et capite spoliatur et in natali solo sepultus iuxta oppidum Kulshaim territorii Moguntini. Tumulus eius pro fidei merito pluribus miraculis dicitur corruscasse.⁷⁴²

L'abate cistercense ci restituisce inoltre un'immagine confusa del personaggio introducendo la figura leggendaria del *miles Arnoldus*, un nobile che fu ucciso e decapitato dagli Ebrei all'esordio della rivolta nel 1336 in Franconia, successivamente identificato con il giovane Arnold III di Uissigheim, un cavaliere che dopo aver preso parte alla processione del *Corpus domini*, scopre la profanazione dell'Ostia da parte di un gruppo di Ebrei e decide di vendicare l'oltraggio incontrando però la morte e la decapitazione. Il suo tumulo, ancora oggi visibile nella chiesa di Uissigheim, una cittadina del Main-Tauber-Kreis, nel Baden-Württemberg, secondo il *Liber Certarum Historiarum* aveva già, come nella tradizione dei martiri cristiani ad opera degli Ebrei, provveduto a diffondere una serie di miracoli⁷⁴³.

Nel resoconto di Mattia di Neuenburg scompare del tutto la parte leggendaria della faccenda.

Anno Domini MCCCXXXVIII necantur Iudei in Frankonia a dicto Arnleder, in Alsacia vero a dicto Emich, qui eciam una cum Zimberlin et magna multitudine obsedit Columbarium propter Iudeos. Et fuerunt interfecti plus quam VI milia Iudeorum in XX civitatibus Theutonie.⁷⁴⁴

⁷⁴² LCH II, p. 196.

⁷⁴³ Cfr. K. Arnold, *op. cit.*, pp. 51 sgg.

⁷⁴⁴ Mathias von Neuenburg, *op. cit.*, p. 557.

Il canonico tedesco si limita a riportare la notizia, senza dilungarsi sull'argomento, estromettendo quindi la giustificazione di omicidio e ancora una volta il rapporto con il potere, inserito invece nel resoconto del cistercense di Victring. Sarà invece ancora una volta Giovanni di Winterthur a dare un resoconto lungo e dettagliato, a cominciare dall'esordio.

Nunc mirabile factum in tantum, quod a seculo non est auditum, actum anno Domini MCCCXXXVI. tempore Benedicti pape XII. Et Ludwici imperatoris, quanto melius potero enarrabo. Quidam enim vir nobilis tunc temporis in partibus Franconie a Iudeis fraudulenter, maliciose ac turpiter interfectus est. Quod audiens frater eius de ordine Hospitalariorum, vir robustus et animosus, nimium dolens de occisione fratris surrexit et multorum virorum animosibi concilians in ulcionem fratris Iudeos gravissime persecutus est in illa terra et, ut efficacius efficere posset, quod passionis Christi illate ab eis vindicande ab eo, zelo fidei accensus tamquam esset, magnam multitudinem virorum in scelus Iudeorum Christum crucifigencium in posteris tunc presentibus et superexantibus se veraciter reputabant. Hic cum tali modo Iudeos multos occidisset tandem eius mortem magno precio dato malis christianis procurabant et sic de minibus eius erepti sunt.⁷⁴⁵

Giovanni distingue in maniera molto netta, quindi, le persecuzioni del 1336 da quelle successive del 1338. Egli ne parla subito come un fatto degno di rilievo: accenna alla vendetta di un nobile, a quanto ci dice appartenuto all'ordine degli Ospitalieri, che inizia in Franconia la sua violenta persecuzione poiché gli Ebrei, malvagi e fraudolenti avevano ucciso in un modo orribile suo fratello. Non si è in grado di stabilire se il nobile di cui parla Giovanni potesse essere il fratello di quell'*Arnoldus*, identificato con il giovane cavaliere di Ussigheim, oppure è solo

⁷⁴⁵ CJW, p. 138.

un'altra versione del caso, se fosse dimostrata la dipendenza delle due cronache si potrebbe certo accogliere una tale versione, tuttavia al di là del caso specifico bisogna rendersi conto che attorno al racconto su Armleder vi sono ancora sospese numerose domande.

Dopo aver narrato la vendetta romantica del nobile Giovanni passa invece alla narrazione dei fatti del 1338, e della costituzione della banda vera e propria di Armleder. «questo fatto – ovvero quello della vendetta del cavaliere – fu da esempio ad un oste, che dopo di lui in Alsazia, ignoro da quale motivo fosse istigato, insorse contro i Giudei.»⁷⁴⁶ Egli ci tiene a specificare che *Nescio pro certo quo motivo instigatus* se infatti, può narrare con commossa partecipazione la spedizione del '36, Giovanni pare prendere le distanze dall'azione del *rusticus caupo*.

Velle enim se vindicare in eis martyrium Christi manifeste asserverans, de plebeia turma virorum nascincens et ad instar adamantis vexillo crucis et immagine pretenso adiit, petens opportune et importune intromitti; allegans se divina inspiracione et celesti oraculo in mandantis accepisse in tota terra debere Iudeos inimicos Christi per eum et mediantibus suis auxiliatoribus deleri et de medio tolli; addens, quecumque civitas, castrum vel oppidum sibi in hoc resisteret, orthodoxe fidei et Dei ordinacione contraheret. Hiis auditis verbis exhilarati libenti animo portas aperientes liberum introitum ei et eum commitantibus indulserunt, nec contenti sunt in hoc, immo pari et concordi voluntate una cum ipsis in Iudeos sevientes ipsos cum uxoribus et liberi extinxerunt. In hac cede multi Iudeorum videntes se mortem evadere non posse pueros suos utriusque sexus strangulabant vel de alto in ima precipitabant, ne timore mortis perterriti ad baptismum convolarent. De una enim pulcherrima Iudea audivi, quod cuidam viro populari se et

⁷⁴⁶ Ivi, p. 139.

sua subdidit, prommittens baptismi lavacrum suspicere et ad lumen fidei Katholice declinare ut per eum a mortis casibus eripi et liberari mereretur. Que ille, quia ruralis inconpositus et insulsus erat, minime advertens ipsam in ingwine trafondit et vitam precipit. Hic persecutor Iudeorum, de quo iam est sermo vocatus erat a vulgaribus rex Armleder, forte – ut verbum rei geste alludat – hac de causa, quod in brachio corio pro ferro utebatur. Ipsum enim inermen gens inermis sequebatur.⁷⁴⁷

È qui descritto un furore irrazionale privo di senso. Giovanni che come si è visto ha sempre dato dei resoconti abbastanza partecipati rispetto alle azioni popolari, soprattutto nei confronti degli Ebrei, sembra non essere intenzionato a giustificare l'azione di quest'oste che aveva a un certo punto iniziato a voler vendicare tutti i martiri cristiani, preso da una fanatica ispirazione divina e arrogando su di sé gli adempimenti degli oracoli. Addirittura, nella sua follia omicida, John Zimberlin, questo il nome vero dell'Oste come è noto da altre fonti, non s'avvide delle anime ebraiche che per sfuggire alla morte si sarebbero fatte volentieri battezzare ed erano pronte a rivolgere lo sguardo alla luce di Cristo. Il caso è reso ancora più drammatico dal fatto che l'anima pronta alla redenzione fosse una fanciulla e per giunta bellissima. Zimberlin la uccide senza pietà perché era rozzo sciocco e ignorante. Tale era *rex Armleder*, ed è evidente quale aspetto spinge Giovanni a disapprovarlo: la superbia. Così come nell'episodio del falso Federico il cronista svizzero non crede e non approva queste incarnazioni profetiche, proprio lui che attribuisce alla profezia un valore conoscitivo, non vede in questo aspetto, il lume della nuova religiosità diffusa dai francescani, l'incarnazione profetica è storica si verifica nell'azione del soggetto nel tempo e non dall'assunzione di un'incarnazione.

⁷⁴⁷ Ivi, pp. 139 sg.

Il racconto procede, Armleder prosegue una strage infinita tanto che il cronista commenta con il versetto dei Salmi «Per tutta la terra si diffonde la loro voce», gli ebrei, soprattutto a Colmar sono costretti a fuggire e a chiedere protezione. Infine sorge nella stessa città una sollevazione popolare, esasperata evidentemente dalle stesse scorribande, che divide la città tra gli interessi dei potenti e l'indignazione popolare: «Nam vulgares expellere Iudeos nitebantur, sed potenciores ausus eorum temerarios cohercentes Iudeos totis viribus tuebantur. Giovanni interrompe a questo punto il racconto sulla drammatica situazione con l'aneddoto che riguarda l'imperatore Ludovico:

Cum vero proxima quadragesima sequente hoc factum imperator Ludwicus in sepedictam civitatem causa demorandi ibi ad aliquot dies, et rex iam prefatus in partes Gallie secessisset, cum consorte sua imperatrice transtulisset et Iudeis et suis patronis astaret, indignata imperatrix iubet duos gallos gallinacios assari et assatos imperatori per dapiferum in mensam afferri et presentari. Quos allatos abhorruit et tolli irato animo mox a se precepit. Inquirenti quoque, cur cibus ieiunii tempore ad ecclesia vetitus sibi proposuit fuisset, imperatrix nomine Margareta, filia comite Hollandie, respondit: «cum iudaizare videamini Iudeis astando et consenciendo, consequenter consonum rationi videtur, ut eis vosmetipsum conformetis, carnes, quas iam non vitant, sed eis libere vescuntur cum ipsi licite manducando».⁷⁴⁸

E fu così, conclude Giovanni, che l'imperatore comprese e diede le disposizioni necessarie per sedare la sedizione di Colmar. Che sia un'invenzione di Giovanni, o un aneddoto desunto da una tradizione orale, non è dato saperlo. In questo brano però si esprime, con bellezza letteraria, tutta la posizione di Giovanni di Winterthur nei confronti del problema ebraico: la reciproca

⁷⁴⁸ Ivi, pp. 141 sg.

dipendenza tra gli Ebrei e il potere. Ludovico il Bavaro si trovava a Colmar nella prima metà di marzo, durante il periodo della quaresima, assieme alla moglie Margherita II di Hainaut e al suo seguito tra cui due Ebrei. L'imperatrice indignata comanda di arrostitire due capponi e di farlo servire dal siniscalco a Ludovico, il quale fa riportare indietro il piatto e con visibile riprovazione chiede la cagione di un insulto tale durante il tempo del digiuno. Margherita allora può servire la sua stoccata sulla preoccupante frequentazione del marito con gli ebrei. La commistione degli ebrei con il potere era una preoccupazione sana del cristiano dell'epoca, ciò indicava che l'istituzione in questione non era disposta a fare il bene dei cittadini ma ad agire secondo una speculazione per favorire il proprio interesse in un momento in cui l'osservanza delle regole, delle tradizioni così come le azioni forti e i cambiamenti sembravano le uniche vie di fuga dalla crisi.

Si è dunque cercato di sviluppare alcuni aspetti che è ora opportuno rifinire attraverso una sintesi. Innanzitutto l'analogia con il periodo delle crociate: il fatto cioè che in questi anni si verificano in maniera costante episodi che avevano avuto la loro insorgenza a ridosso della grande mobilitazione del 1095. In effetti «le componenti millenaristiche presenti nel movimento crociato di Emicho entrarono a far parte del bagaglio culturale delle "crociate popolari", guidate solitamente da capi dotati di una forte carica carismatica.»⁷⁴⁹ Emicho, Rindfleisch e Armleder, hanno in comune questa idea del loro ruolo attraverso la storia di giustizieri di ebrei. La grande chiamata del Concilio di Clermont, alla quale, come si è visto, Alexander minorita dava un valore apocalittico fondamentale⁷⁵⁰, aveva ispirato il conte di Leinigen, tanto quanto lo furono il nobile, o presunto tale, di Röttingen e l'oste alsaziano alle soglie del Trecento. In effetti, il filo conduttore può essere la spinta evangelica, la chiamata alla conversione della crociata, che aveva in qualche modo influito anche sul modo di percepire la storia di Gioacchino da Fiore non fu alla fine completamente diversa, nella sua sostanza, dalla spinta

⁷⁴⁹ S. Agnoletti, *op. cit.*, p. 299.

⁷⁵⁰ Cfr. *supra*.

evangelica attuata con l'azione pastorale dei mendicanti. Dopotutto l'idea di Emicho nel 1096 fu la stessa espressa da papa Innocenzo III quando bandì la crociata contro gli albigesi, ovvero quella di rivolgersi contro l'infedele in patria e non necessariamente oltre i suoi confini. Non più, quindi, la conquista della Terrasanta all'occidente cristiano, ma anche il riguadagnare alla confessione cattolica uno spazio, che l'avanzare di istanze eterodosse occupava pericolosamente sottraendo fiato all'organo ecclesiastico. Il movimento crociato impose, dunque, un modello di assunzione di ruolo nei confronti dell'infedele, a questo punto c'è da domandarsi perché intorno al Trecento tale modello diventa nuovamente in voga nei territori tedeschi e francesi.

Una considerazione del più giovane movimento dei flagellanti, che accompagnò i pogrom precedenti al 1348, può suggerire alcuni segnali: Frugoni, relativamente a quello del 1260 e poi Graus per quanto riguarda quelli successivi, che precedettero, e non è un caso, le azioni punitive nei confronti degli Ebrei, diedero una spiegazione del fenomeno come una sorta di passaggio, da un sentimento di pentimento collettivo, comunitario, ad uno personale.

Si è dunque chiamati in prima persona a dare l'esempio a immolarsi così come a uccidere. Graus che come si è già detto attribuisce ai moti flagellanti un collegamento diretto con i pogrom di quegli anni, vede tale movimento completamente avulso dagli schemi gioachimiti che potevano essere invece attribuiti a quello del 1260.⁷⁵¹ Lo schema punitivo ed escatologico dei flagellanti aveva assunto nel Trecento un valore individuale, dal quale Graus elimina ogni tentazione di farne un discorso spirituale. Eppure il confronto generale dei due periodi, così saldamente permeati dalla spinta all'evangelizzazione sembrano indicare un cambiamento in seno alla società europea che, da una spinta al di fuori

⁷⁵¹ F. Graus, *Pest-Gleisser-Judenmorde*, p. 52: «Wenn bei den Flagellanten in Italien im Zusammenhang mit Prophezeiungen Joachim von Fiore Endzeitewartung unüberhörbar sind, fehlen sie in der Geißlerbewegung von 1349 beinahe völlig. Das in Liedern unmittelbar erwartete Gericht ist das individuelle Gericht nach dem Tode; das drohende Weltgericht ist, dem Zeugnis des Himmelsbriefes und Geißlerlieder nach zumindest provisorisch durch Fürbitte der Engel und Marias abgewendet worden».

dell'orizzonte cristiano, si richiude su se stessa, per affrontare una crisi, istituzionale, politica e di valori che dava il segno di un'urgenza diversa. Il moto flagellante diventa l'esempio dell'atteggiamento punitivo che la società europea rivolse in un moto autolesionista su di sé per esprimere le nuove esigenze e per fronteggiare problemi reali. Il parallelo con il moto dei flagellanti riesce dunque a gettare una nuova luce sugli episodi di violenza del XIV secolo, essi rappresentarono la pratica di conquista che la società popolare adottò, in maniera spontanea o attraverso manipolazione, di uno spazio e di un'esigenza. Le parole di Frugoni riguardo al moto di Perugia sono adatte a specificare questo passaggio:

La volontà di dare esempio e testimonianza è l'anima stessa del movimento. In chi vi partecipa si esprime, come in un orgasmo di punizione e di rinnovamento, violento e liberatore, la contraddizione, direi, tra la fede escatologica nei *novissimi* e l'adesione a un costume di vita estraneo ad essi, in un tempo in cui non è avvenuta ancora la mediazione attraverso una religiosità meno drammatica, ma comprensiva: diciamo per simboli, francescana e non monastico eremitica. Sussulti di una religiosità in crisi che esorcizzava la paura delle passioni terrene con una «compunctio» subitanea, sferzante e clamante, con l'offerta della più totale rinuncia.⁷⁵²

Il periodo a cavallo tra il XIII e il XIV secolo diventa un tempo di violenza rituale. Dalle prime espressioni spontanee quelle dei flagellanti e dei pogrom si fanno irrinunciabili rituali per scongiurare i pericoli. Giovanni di Winterthur parla, in effetti, spesso di cerimonie bandite al fine di sedare eventi catastrofici, come nel caso ad esempio di una processione fatta dal popolo insieme al clero, quale supplica volta a placare l'evento disastroso. Senza alcuna meraviglia, l'autore, il minorita, scrive in commento: «nam crastina die venit eis salus, peste

⁷⁵² A. Frugoni, *Sui flagellanti del 1260*, cit., p. 227.

immanissima penitus effugata»⁷⁵³. I toni del resoconto degli avvenimenti suggeriscono in maniera diretta il suo prenderne parte; la pratica di determinate azioni collettive riusciva riportare un certo ordine sociale quale esigenza manifesta, malgrado il disordine politico. In questo contesto il concetto di crisi è fondamentale ma assume un significato diverso. La caduta dell'impero svevo e il relativo periodo di interregno avevano creato una cicatrice profonda all'interno della società. Lo sviluppo di una nuova riflessione politica e giuridica fu evidente, alimentata, del resto, dalle lotte tra il papato e l'impero. In questo contesto manca una legge che sia avvertita come generale, capace di dare effettivamente espressione e valore ai cambiamenti. Gli emendamenti, anche dello stesso concilio lateranense, furono improntati secondo un'ambiguità di fondo che con il passare del tempo rese visibile i suoi risvolti. Gli sforzi di protezione degli ebrei erano letti automaticamente, anche nei casi in cui magari non ci fu quest'elemento, come regolamentazione di un interesse. La forte spinta evangelizzatrice della predicazione produsse un'accelerazione tale da diventare sistema e ciò evidenziò la contraddizione sociale. L'ansia verso la figura ebraica era dovuta anche dal fatto che il tema dell'attesa, fattore costante in tutto il secolo precedente, offriva l'idea di un compimento dei tempi, e quindi di un cambiamento, che aveva come principale indicatore l'unità ecumenica dei fedeli. L'ebreo che non si convertiva, ma veniva anzi protetto dalle autorità, creava, già di per sé, senza tutte le calunnie rivolte a suo carico dall'attività pastorale, un insostenibile esempio di errore. È opportuno ribadire, tuttavia, che l'azione violenta nei confronti delle comunità giudaiche non riguardò tutta l'Europa. I casi di violenza avevano interessato certo tutta l'area tedesca, soprattutto la Renania, la Franconia, l'Alsazia, e furono poi abbondantemente presenti anche in Francia, si pensi al movimento dei Pastorelli del 1320. L'Italia fu per nulla toccata dalle stragi, anche se vide in atto il medesimo processo d'intolleranza.

⁷⁵³ CJW, pp. 115 sg.

Le spiegazioni possono essere molteplici: innanzitutto bisogna considerare che le comunità ebraiche erano comunque soggette a spostamenti. Già nel IX secolo gran parte degli ebrei presenti nell'Italia meridionale era emigrata verso l'Europa settentrionale. Questa condizione itinerante derivata dalla precarietà e da una continua e mutevole definizione di status giuridico certo poteva contribuire a creare, secondo le circostanze, delle situazioni di disordine. C'è poi da considerare che verso la fine del XIII secolo, ci fu una progressiva espulsione delle comunità ebraiche, dalla quale fu quasi del tutto immune l'Italia settentrionale, mentre si assistette ad un fenomeno generale che andava di pari passo con la formazione delle monarchie nazionali. In Italia vi fu un progressivo spostamento delle comunità dall'Italia meridionale, dove pure tuttavia fu salda l'influenza culturale ebraica, derivata anche dall'apertura del regno federiciano⁷⁵⁴, verso il centro e il nord del paese. Luoghi dove probabilmente la struttura comunale favorì l'insediamento, posticipando di qualche decennio l'ondata d'intolleranza che esplotterà maggiormente intorno alla metà del XV secolo, legata in particolare al problema del prestito a interesse e anche in buona parte alla predicazione francescana, che già con Pietro di Giovanni Olivi aveva mostrato la centralità della tematica economica, e che nel corso del tempo manifestò sempre più rilievo.⁷⁵⁵ In ogni caso gli atti d'intolleranza non assunsero mai i livelli specifici di altre parti d'Europa, anzi un flusso migratorio delle comunità ashkenazite tedesche interessò proprio l'area veneta a metà del XIV secolo, dove evidentemente fu possibile trovare condizioni migliori di stabilità, anche se esso non fu strettamente connesso ai pogrom scatenati dalle epidemie, bisogna tener, infatti, ben presente il carattere propriamente itinerante di tali comunità⁷⁵⁶.

⁷⁵⁴ Cfr. R. Bonfil, *Tra due Mondi. Cultura Ebraica e Cristiana nel Medioevo*, Napoli 1996, pp. 3-93.

⁷⁵⁵ G.M. Varanini, *Società cristiana e minoranza ebraica a Verona nella seconda metà del Quattrocento. Tra ideologia osservante e vita quotidiana*, in AA.VV., *Ebrei nella Terraferma veneta del Quattrocento*, atti del convegno di studio, Verona 14 novembre 2003, a cura di G.M. Varanini e R. C. Mueller, Firenze .

⁷⁵⁶ A. Veronese, *Migrazioni e presenza degli ebrei tedeschi in Italia settentrionale nel tardo Medioevo*, in *Ebrei nella terraferma veneta*, cit.

La situazione italiana è pertanto profondamente differente: la penisola, così come il sud della Francia, visse la violenza più da un punto di vista repressivo, riversandosi proprio di quei movimenti religiosi che invece potevano essere tollerati altrove. Eretici ed Ebrei, furono pertanto uniti nello stesso destino. A questo va aggiunto che il territorio italiano usciva da un feroce periodo di lotte, che aveva in qualche modo già determinato una crisi, e che essa fu sicuramente anche sedata dallo sviluppo degli ordini mendicanti.

Il processo è lungo, dal punto di vista dell'insorgere di violenza episodica non lo si può certo considerare unitario⁷⁵⁷, tali eventi vanno, infatti, sempre rigorosamente contestualizzati, malgrado l'evidenza generale nella curva storica tra XIII e XIV secolo che mostra un progressivo e generalizzato fenomeno persecutorio, sia di tipo repressivo, ovvero dall'alto, sia di tipo rivoltoso o punitivo dal basso.

Le spedizioni antiebraiche, soprattutto tra XIII e XIV secolo furono certo pertinenza del territorio tedesco. Tra le proposte avanzate circa l'endemicità dei pogrom tedeschi vi è anche la possibilità che il forte fondamentalismo religioso, caratteristico degli ashkenaziti avesse potuto essere responsabile di un ulteriore inasprimento dei rapporti tra le due comunità, in una situazione peraltro già complessa⁷⁵⁸. È opportuno ricordare, infatti, che in Germania «il potere reale era andato declinando fin dall'inizio del XIII secolo e la nazione si era disintegrata in un groviglio di minuscoli principati, mentre l'industria e il commercio erano in espansione e la popolazione in aumento»⁷⁵⁹. Alla crescita demografica e alla mancanza di un potere centrale, nonché, all'insofferenza verso la Chiesa romana,

⁷⁵⁷ Cfr. A. Foa, *op. cit.*, pp. 3-24; e A. Toaff, *op. cit.*, in particolare pp. 7-11 e pp. 209 sgg.

⁷⁵⁸ Cfr. A. Toaff, *Pasque di sangue*, cit. Il volume è stato coinvolto in una sorta di processo da parte della comunità scientifica, ritirato e in seguito rimesso in commercio con sostanziali modifiche. Ciò che ha attirato il maggior numero di polemiche, soprattutto per parte ebraica, è stato in particolare la formulazione dell'idea che alcuni gruppi fondamentalisti ebraici avrebbero commesso realmente omicidi rituali connessi alla celebrazione della pasqua ebraica tra il Medioevo e l'età moderna. Toaff ha successivamente chiarificato di considerare il rituale della pasqua ebraica come un mito e non un rito. Sulla posizione dello storico rispetto alle polemiche si rimanda al suo volume *Ebraismo virtuale*, Milano 2008.

⁷⁵⁹ N. Cohn, *op. cit.*, p. 136.

vanno aggiunti lo sviluppo della predicazione e l'esperienza crociata che, con il caso di Emicho e degli altri prophetae costituisce un precedente storico e capace di creare realmente una tradizione. Non solo, nel quadro tedesco va opportunamente inserita anche la tradizione mistica, che Grundmann poneva da presupposto al cambiamento della riforma protestante. Tale tradizione ha creato nel corso del tempo una maggiore tolleranza degli eccessi religiosi e dei movimenti spiritualistici, non bisogna quindi sottovalutare che il fanatismo violento e il movimento rivoluzionario di certi percorsi religiosi, poteva essere maggiormente preservato in quelle zone.

Inghilterra, Francia e Spagna invece, ciascuna con la propria politica e le forti aspirazioni, videro concretizzarsi le azioni antiebraiche soprattutto in relazione al loro accentramento, rientrarono, cioè, sotto il profilo della formazione degli stati nazionali. Insomma una serie di diverse reazioni per un denominatore comune: la crisi. Una crisi che però non fu solo economica ma soprattutto istituzionale, in cui il potere non poteva più essere riconosciuto veramente come tale.

Il discorso di Giovanni di Winterthur sulle disposizioni pontificie contro le beghine, ad esempio, lamenta proprio questa mancanza⁷⁶⁰. Egli vedeva l'operato ecclesiastico come contrario alla tradizione eppure vecchio e corrotto incapace di rinnovarsi. Altresì proprio a ridosso dei casi ebraici si è visto quanto egli battesse sul concetto di strumentalizzazione dell'Ebreo da parte dei potenti, i quali potevano agire esclusivamente secondo la legge dell'avidità.

Applicando suggestivamente una lettura di Girard si può dire che la violenza diventa l'esempio attraverso il quale le masse popolari dimostrarono la fallibilità delle leggi europee del tempo e l'incertezza istituzionale.⁷⁶¹ L'accanimento verso gli Ebrei, prima della Peste nera diventa un rituale che genera spontaneamente nuovi riti i quali a loro volta richiamavano, non soltanto

⁷⁶⁰ Cfr. *supra*.

⁷⁶¹ Cfr. R. Girard, *La violenza e il sacro*, Milano 1980.

idealmente, ma attraverso l'utilizzo di una specifica simbologia l'uccisione di Cristo. Del resto un'accusa come quella dell'ematofagia rituale, non compare prima della crociata di Emicho, questo suggerisce che una pratica sotterranea dell'Europa del tempo scoppia a un certo punto della storia medievale, come un meccanismo di difesa dell'organismo sociale minato da guerre, carestie e calamità naturali. L'accusa di svenare la gioventù cristiana, non indicava solo la cruenza necessaria per la creazione del martirio, ma nel suo sviluppo essa diventava la metafora di una condizione sociale che andava vendicata e strumentalizzata, indirizzata cioè verso alcune figure chiave. Le masse avulse dal potere avevano del resto imparato tale pratica dal potere stesso.

Come riconoscere però il nemico o capro espiatorio verso cui rivolgersi? L'abbondante anticlericalismo, che interessava le stesse zone non si risolse certo in una espulsione o peggio ancora in crimini contro le autorità, almeno fino alla Riforma luterana, risposta legalizzata, non a caso alla crisi istituzionale della Chiesa. Nelle ragioni che spinsero alcune zone europee ad aggredire le comunità ebraiche si è fatto già cenno al complicato intrecciarsi di motivi. Bisogna ricordare ancora una volta la diffusione dell'esemplaristica attraverso la predicazione mendicante. Questa pervicace forma di comunicazione assume a un certo punto un livello ossessivo tale che il fatto reale va a confondersi completamente con l'aneddoto esemplare. L'esemplaristica fu la formula più efficace proprio perché traeva la lezione salutare attraverso l'utilizzo delle figure deviate dalla religione cattolica e l'abbondante tendenza della storiografia medievale, soprattutto monastica, di accorpare le figure al margine della società tra di loro, aspetti che contribuirono anche a far nascere l'idea del complotto, che si svilupperà poi nel periodo della grande epidemia. Eretici ed Ebrei che nell'apocalittica gioachimita erano stati indicati come coloro che attraverso il loro ritorno alla cristianità rinnovata avrebbero funto da indicatori efficaci della fine del mondo furono le figure additate e sopresse della società del tempo. Appare impossibile sfuggire alla tentazione di considerare questo periodo della storia medievale come un

momento della storia europea desideroso di chiudersi e ricominciare sulla terra un nuovo periodo di pace e sicurezza. La crisi trecentesca coincise veramente con la sua etimologia, di fase risolutiva di una malattia, non intendendo assolutamente con questo dare alla società dell'epoca un ruolo negativo, ma sicuramente di forte ridefinizione.

Insomma il millenarismo medievale non fu permanente né intrinsecamente violento, ma la violenza rituale fu fortemente permeata dal millenarismo. Anzi essa fu una delle ricadute della visione della storia gioachimita, così come possibile di ogni spinta utopica, che aveva avuto nella società del tempo una vasta eco andando a configurarsi come una vera e propria visione del mondo. Nelle fonti monastiche questa concezione di una storia regolata da ruoli apocalittici fu ancora molto forte. In effetti, in una sintesi generale che non intende in alcun modo coprire le differenze e ignorare le particolarità, è possibile dichiarare che l'officina culturale del Trecento fece un passaggio fondamentale: da un carattere teologico ed esegetico il sistema delle concordanze del millenarismo gioachimita investì praticamente quello politico religioso.

CONCLUSIONI

Tra gli appunti di un imponente lavoro, che sono poi andati a confluire nel testo postumo di De Martino sulle apocalissi culturali, egli lascia un'annotazione forse anche insignificante ma ricca di suggestione, consequenziale alla sua analisi eppure distaccata, nella sua frettolosa semplicità, dal corpo ricco del testo: «Eccesso di popolazione, guerre, epidemie, carestie, ecc. favoriscono i chialismi, ecc.»⁷⁶².

Tale annotazione, che potrebbe suonare banale, è inserita dall'etnografo in un complesso discorso, come espressione di un'esigenza di definizione. Essa, a ben guardare, si applica perfettamente alla situazione trecentesca europea. Questa nota sull'eccesso non è da intendersi in senso assoluto. L'eccesso è da identificare a partire dalla sopportabilità specifica di una data società, che sente in qualche modo la tensione tra i vecchi schemi e le nuove esigenze. I dati quantitativi ci restituiscono sicuramente una complessa situazione oggettiva, tuttavia «l'eccesso» rimanda chiaramente a una scala di valori concernenti il grado di tolleranza e di adattamento all'evento o al dato storico. La soglia è determinata anche dalla percezione, oltre che dalle evidenti e innegabili difficoltà materiali. La maggior parte delle fonti restituisce, dunque, la percezione di un esasperato presente storico, attraverso il quale si connettevano abbondantemente gli eventi catastrofici, non secondo una logica interna ma come se fossero predeterminati dall'alto. Se è vero che nelle testimonianze non vi fu un collegamento causale tra l'insorgere delle pestilenze e le carestie o le varie altre calamità naturali, come invece la storiografia successiva ipotizzò, per spiegare la pestilenza del 1348 (ipotesi del

⁷⁶² E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle Apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Torino, 2002.

tutto abbandonata in seguito)⁷⁶³, la tendenza di associare eventi catastrofici, violenti o bizzarri, fu molto presente nella scrittura storica del XIV secolo. La repressione degli eretici, le spedizioni antiebraiche, i terremoti, le carestie e i cattivi raccolti, le inondazioni, le invasioni di locuste e così via, sono annotate accanto ai fatti politici, come se ne scandissero il giudizio divino, accorpati e letti, nella maggior parte dei casi, come intrecciati e non semplici eventi ma parte di una storia che mostrava nelle più varie pieghe del mondo la sua stanchezza⁷⁶⁴.

Una buona parte della storiografia trecentesca, non solo monastica, ma anche cittadina, mostrava come il modello non fosse più caratterizzato dal «già» e dal «non ancora» e nemmeno soltanto dall'assunzione – e dalla relativa richiesta di riconoscimento – del modello identitario che l'esperienza francescana ricava dai vaticini fiorentini. Ritornando a un protagonista di quest'analisi, è possibile notare come l'opera di Giovanni di Winterthur mostri piuttosto quanto le tribolazioni, sulle quali un secolo di teorici ed esegeti si erano espressi considerandole più o meno prossime, non facciano parte dell'immediato futuro ma siano definitivamente diventate presente. Il tempo della fine è compiuto, ciò che rimane è l'attesa di una rinascita visibile nei segni del presente: attraverso la storia, infatti, egli può cogliere lo stato di salute della crisi.

L'apocalisse si distacca da una dimensione ultraterrena andando a coincidere con il tempo storico, ed in questo è possibile scorgere un legame col già citato commento di Koselleck alla profezia tiburtina⁷⁶⁵. Se è vero che una costante delle profezie apocalittiche sta nel «fatto che esse possano essere continuamente ripetute» e che «una profezia non avverata può sempre replicarsi, anzi, la sua

⁷⁶³ C. Cipolla, *Contro un nemico invisibile. Epidemie e strutture sanitarie nell'Italia del Rinascimento*, Bologna 1988. Cfr. anche G. Zanella, *La peste nera dati di una realtà ed elementi di una interpretazione*, Spoleto 1994.

⁷⁶⁴ Cfr. ad esempio CJW; LCH; *Annales Colmarienses, Basileenses et Chronicon Colmarienses*, ed. Ph. Jaffé, MGH *Scriptores XVII*; *Chronica Minor Auctore Minorita Erphordiensis*, ed. O. Holder-Egger, MGH *Scriptores XXIV*; *Henricus de Diessenhofen und andere Geschichtsquellen Deutschlands im späteren Mittelalter*, *Fontes rerum germanicarum*, Stuttgart 1868.

⁷⁶⁵ Cfr. *supra*

probabilità futura cresce con il susseguirsi degli errori»⁷⁶⁶. In una tradizione culturale come quella medievale che aveva continuato a formulare nuove date e computi o anche solo che avesse guardato alla fine dei tempi con la fiducia di un loro approssimarsi, è naturale che la fine del mondo arrivi a presentificarsi. Tale idea di una fine a partire dal presente storico, connessa con quella dell'accelerazione, comporta, nell'opera del minorita svizzero, assunto ancora ad emblema, un evidente passaggio in cui la realtà, in tutte le sue manifestazioni, si dimostra inadeguata ad abbracciare le esigenze dei fedeli. Questa inadeguatezza, resa sempre più pressante dal ritmo convulso degli eventi è già la fine dei tempi – non del tempo, ma di un tempo, quello storico, in cui Giovanni scrive. Il suo tempo è fatto di drammatiche forme di esistenza, precarietà e incertezza e se, dunque, «per tutto il medioevo l'accorciamento del tempo teologico resta sotto l'influsso della metafora biologica»⁷⁶⁷, gli eventi che egli trascrive sono i segni di un corpo invecchiato. Il medioevo, che attraverso il cristianesimo aveva sviluppato una durata descritta dai concetti di venuta e di fine, si era anche formato sul concetto di *Translatio*, come passaggio paradigmatico, come, cioè, consegna di un passato mitico a una società che avvertiva fortemente l'immortalità di alcuni concetti, strutture, istituzioni e, proprio per questo, se ne appropriava facendone imperituri simboli della storia. In questo modo è come se si fosse determinato, di fatto, un concetto che potremmo definire *Translatio apocalypsis*, facendo eco ai ben noti antecedenti, quali la *translatio imperii*, e la *translatio studiorum*. Dopo il 1260, oltre alla relativa perdita d'interesse per la computistica (mai, però, è bene ricordarlo, per l'apocalittica o la profezia), si determinò anche la ricerca di una più raffinata tecnica esegetica capace di traslare la fine del mondo potenzialmente all'infinito (ricerca che, lo si è visto, riecheggia ancora oggi, a distanza di secoli).

Avviene però che, per quanto la data della fine possa essere rimandata, l'orizzonte d'attesa tende ad assottigliarsi, il tempo si secolarizza e la promessa

⁷⁶⁶ R. Koselleck, *op. cit.*, p. 25.

⁷⁶⁷ *Ibid.*

diventa utopia. Il passaggio che Koselleck individua alla fine dell'età moderna è in qualche modo già *in nuce* verso la fine del medioevo e nel passaggio all'età moderna. O meglio, quella grande frattura all'interno della percezione del tempo storico parte probabilmente da una microcrepa strutturale della fine del mondo cosiddetto medievale. Il tempo dell'apocalisse gioachimita non è finito: esso si è trasformato, dando un grande risalto a quella che appare forse, come la più felice intuizione dell'abate, ovvero quella raffinata capacità di attingere dalla storia i segni del proprio tempo. In questo senso il compimento dei tempi presuppone necessariamente un passaggio verso il nuovo: la rinascita.

Nella cronaca minore i tanti resoconti di eventi infausti, di calamità, di atti criminosi, a volte sono dei veri e propri appelli che intendono rappresentare, non tanto l'inevitabile destino di un mondo vecchio e giunto alla fine, quanto piuttosto il richiamo alla fine di un atteggiamento.

Non si tratta di un quadro catastrofista: non è tanto l'evento rovinoso a essere messo in risalto, né tantomeno solamente il quadro di una lamentabile fine e di una corruzione. Lo sguardo apocalittico, inteso come prospettiva, cioè, della rivelazione, faceva di ogni evento un simbolo, di ogni notizia un giro nella spirale della storia. E così, se la somma dei simboli apocalittici rimandava ad un quadro di fine, altresì iniziava a sorgere un'idea di rinascita nel proliferare di quegli atteggiamenti percepiti come nuovi nel quadro del mondo politico. Molti sono i segnali che indicano, accanto alla crisi, una generalizzata rinascenza. Il lessico stesso di alcune notazioni, l'entusiasmo per quel tale segnale o quel talaltro evento, è evidente. I toni della notizia data da un anonimo cronista, relativa alla lega tra Magonza e Worms⁷⁶⁸; il commosso e partecipato resoconto di Giovanni sulla battaglia di Morgarten e delle prime iniziative confederative della Svizzera⁷⁶⁹; sono esempi di come in realtà la dinamica di fine e rinascita fosse

⁷⁶⁸ *Annales Wormatienses*, MGH *Scriptores* XVII, pp.56-58

⁷⁶⁹ Cfr. *supra*.

cambiata rispetto al XIII secolo, quando si aspettava l'apocalisse imminente sottoforma dell'imperatore Federico.

Il XIV secolo non abbandona né lo schema apocalittico, né la struttura profetica, ma fa un primo passo verso la secolarizzazione di entrambe, facendole pienamente coincidere con il dispiegarsi storico e rendendone possibile una forma di razionalizzazione, che poteva esprimersi tanto come riflessione teorica, quanto come azione politica. Questo sentimento di rinascita è ben visibile nell'Italia del tempo. Rusconi aveva collegato il millenarismo trionfante italiano all'epoca dello scisma, ma lo faceva risalire già alla prima metà del Trecento. L'esperienza di Cola e il suo rapporto con Petrarca, ma anche le stesse riflessioni politiche di Dante, ricadute abbondantemente sulla coscienza critica di quegli anni, ci mostrano un'epoca in cui «profetismo e ansie gioachimite sembrano incontrarsi con ispirazioni ermetiche, e con savonaroliane volontà di riforma»⁷⁷⁰.

Il culto della *renovatio* e degli antichi si alimenta anche con aspirazioni di nuovi modelli che sembrano voler ricucire – forse in un'anticipazione dei tempi, verrebbe da dire con uno sguardo determinato dalle conseguenze – lo strappo avvenuto alla caduta o, meglio, al declino delle grandi teocrazie medievali. Ancora durante il periodo avignonese, profondamente investito dalle attese escatologiche, sembra potersi esplicitare un passaggio fondamentale che chiarifica il mutamento di ciò che insistentemente – e non a caso – si continua ad indicare con il termine di gioachimismo.

Il gioachimismo permeò fortemente il concetto di crisi, così come quello di rinascenza. A questo punto, però è necessario sciogliere un ulteriore nodo: quello del rapporto tra l'interpretazione gioachimita della storia e la ricezione di essa, poiché il quadro, abbondantemente tracciato dalla storiografia francescana, lascia alla contingenza alcune questioni importanti. Di là dalla cronosofia⁷⁷¹ apocalittica,

⁷⁷⁰ E. Garin, *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Roma-Bari 2007, p. XXIII.

⁷⁷¹ R.E. Lerner, *La festa di S. Abramo*, cit., p. 7.

o dal sistema delle concordanze, ciò che ha reso Gioacchino da Fiore il più acuto esegeta del suo tempo è stata la sua pervicace volontà di pervenire alla verità delle scritture attraverso lo studio assiduo di esse, attraverso quel *donum intelligentiae* conquistato dopo una dura battaglia che lo ha in definitiva illuminato sul valore scritturale. Egli era quindi convinto che si necessitava di una nuova, definitiva e più giusta chiave interpretativa, per far sì che le scritture diventassero finalmente strumento gnoseologico e comprovante delle verità più profonde.

Ebbene, tale persuasione, a più di quattrocento anni di distanza, fu in qualche modo la stessa che animò Isaac Newton. Gli scritti esegetici del fisico rimasero occultati, con grande vergogna da parte di quella piccola porzione di società occidentale che ne era custode, incapace di far coincidere l'immagine pubblica dello scienziato con quella intima dell'esegeta. Newton volle applicare il metodo deduttivo all'*Apocalisse* di Daniele, come linea esegetica che avrebbe permesso di scorgere, sotto il velo della visione, le sconcertanti rivelazioni divine, persuaso che «solo la conoscenza può evitare l'inganno»⁷⁷². Il confronto, adottato qui in maniera suggestiva per esplicitare un passaggio, dovrebbe essere condotto sulla base di uno studio più approfondito. Appare tuttavia sconcertante la vicinanza della figura dello scienziato illuminista a quella dell'esegeta medievale. L'inglese credeva, come l'Abate, che alla conoscenza si giungesse grazie ad un dono divino; e come lui riteneva che uno studio minuzioso del testo di Daniele avrebbe condotto a tale illuminazione. L'idea che lo muoveva non era certo trionfalmente decisa come quella del calabrese, ma più che altro risoluta, poiché pensava che «l'oscurità delle strutture mistiche è più apparente che reale, giacché esse si riferiscono a eventi storici non a insegnamenti morali»⁷⁷³. Per quanto anche lo scienziato ritroverà nelle scritture l'insegnamento necessario perché il buon cristiano «possa procedere verso perfezione e diventare adulto»⁷⁷⁴. Ciò che forse

⁷⁷² I. Newton, *Trattato sull'Apocalisse*, a cura di M. Mamiani, Torino 2011, p. XX.

⁷⁷³ Ivi, p. XXI.

⁷⁷⁴ Ivi, p. 3.

più di altro avvicina questi due autori nelle loro pagine, pervase da un sapore millenaristico, è il punto posto dalla loro penna alla storia universale.

Newton riteneva di vivere negli ultimi tempi, in parte per il fiorire delle apostasie (tutte le religioni storiche lo erano ai suoi occhi, comprese quelle riformate: valdesi, albigesi, protestanti), in parte come conseguenza della sua stessa conoscenza delle profezie. Daniele aveva previsto che le profezie non sarebbero state comprese se non alla fine dei tempi⁷⁷⁵.

Il compimento dei tempi e il valore profetico, tracciato non più secondo quei canoni che l'esegetica precedente aveva imposto, ovvero il cambiamento del paradigma, il valore conoscitivo ed euristico soprattutto del tempo e del presente, avvicina decisamente questi autori e viene di fatto da chiedersi se non sia proprio il metodo esegetico di Gioacchino, più che il suo fondamentale schema tripartito, ad essere penetrato nelle fondamenta della cultura europea. Il metodo scientifico sembra in fondo basarsi anche sul sistema gioachimita.

E queste ipotesi non sono del tutto peregrine, se si considera che, ancora di recente, un filosofo come Slavoj Žižek, in un'opera significativamente dedicata alla fine dei tempi (del capitalismo occidentale), intravede proprio nella "volontaristica" mentalità cristiana medievale la scaturigine della razionalità scientifica moderna, in opposizione con la scienza organicista degli antichi⁷⁷⁶, e nella stessa apocalittica il motore cristiano e rivoluzionario della storia. Né occorre rivolgersi a teorie particolarmente nuove o rivoluzionarie per riconoscere un simile legame: basti pensare, su tutti, al Nietzsche della *Genealogia della morale*, che rintraccia con particolare acume e puntualità l'emergere dello spirito scientifico dalla tensione cristiana utopica ed in particolare dalla ricerca del vero⁷⁷⁷.

⁷⁷⁵ Ivi, p. XXI.

⁷⁷⁶ S. Žižek, *Vivere alla fine dei tempi*, trad. it. di C. Salzano, Milano 2011, p. 144: «furono proprio i tempi bui cristiani a creare le condizioni per la specifica razionalità della scienza moderna in quanto opposta alla scienza degli antichi».

⁷⁷⁷ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, trad. it. di F. Masini, Milano 1984.

Cambia dunque l'esperienza del presente medievale, attraverso l'assunzione gioachimita e francescana della storia: «l'esperienza del presente, infatti, dava la sensazione di vivere non un evento, ma la storia stessa»⁷⁷⁸ ed automaticamente, quindi, dava la sensazione di compierla.

Nel saggio di Esch si fa ricorso all'intervallo che è in realtà l'incognita di una durata tra il *già* e il *non ancora*. Tale espressione non può non richiamare quella affidata dalla storiografia all'interpretazione di Gioacchino da Fiore, ovvero appunto il *già* e il *non ancora*. Tra queste due espressioni vi è il passaggio da una storia sacra, in cui l'evento è visto come compimento della storia secolare, la quale, invece, non segna tanto l'evento, quanto il divenire.

Non si può non concordare con Esch riguardo al fatto che «la storia non scorre nell'unico modo in cui l'uomo è in grado di percepire» e riguardo al fatto che essa non sia prevedibile, così come non è pensabile non assumere il monito di considerare il valore che il presente ha nel decidere lo sguardo attraverso cui conosciamo la storia. Eppure bisogna riconoscere come altrettanto importante, e non ridicolo, il valore che la profezia ha in relazione alla storia: essa è ben diversa dal pronostico infondato a cui una certa deformazione scientifica (o, meglio, scienziata) ci ha abituati e dovrebbe forse reintegrarsi nella sua dignità di strumento conoscitivo della realtà, al pari, se non altro, del racconto e dell'utopia (i due estremi entro cui sembra collocarsi). Essa aggiunge alla conoscenza della percezione del tempo un valore che il racconto, l'archiviazione, la critica della realtà non possono offrirci da soli. Se la profezia, così come sembra si possa dire in merito a quello che ha dimostrato di avere la filosofia gioachimita, ha un considerevole impatto sulla realtà, è lecito domandarsi quanto il sistema profetico che agisce nella percezione del presente condizioni effettivamente l'azione storica, la quale non può non passare attraverso una certa radicalità, non può non piantarsi in un tale terreno, cioè, al fine di tendersi verso un desiderio vitale.

⁷⁷⁸ A. Esch, *Storia «in fieri»: Lo storico e l'esperienza storica del presente*, trad. it. di R. Delle Donne in AA.VV., *Società, Istituzioni, Spiritualità: Studi in onore di Cinzio Violante*, Spoleto 1994, p. 305.

BIBLIOGRAFIA

Fonti

Alexander minorita, *Expositio in apocalipsim*, a cura di A. Wachtel, *MGH Quellen zur geschichte des Mittelalters*, Weimar 1955 .

Angelo Clareno, *Historia septem tribulationum Ordinis Minorum*, a cura di O. Rossini, Istituto storico italiano per il Medioevo, Roma 1999.

Annales Agrippinensis, *MGH Scriptores* XVI.

Annales Brunwilarenses, *MGH Scriptores* XVI.

Annales Cameracenses, *MGH Scriptores* XVI.

Annales Colmarienses, Basileenses et Chronicon Colmarienses, ed. Ph. Jaffè, *MGH Scriptores* XVII.

Annales Colonienses, *MGH Scriptores* XVI.

Annales Egmondani, *MGH Scriptores* XVI.

Annales Erphordenses, *MGH Scriptores* XVI.

Annales et Historiae Altahense, ed. Ph. Jaffè, *MGH Scriptores* XVII.

Annales et Notae Babenbergenses, ed. Ph. Jaffè, *MGH Scriptores* XVII.

Annales Herbipolenses, *MGH Scriptores* XVI.

Annales Marbacenses, ed. Rogerus Wilmans, *MGH Scriptores* XVII.

Annales Saxonici, ed. L. C. Bethmann MGH *Scriptores* XVI.

Annales Stadenses auctore Alberto, ed. I.M. Lappenberg, MGH *Scriptores* XVI.

Arnoldi abbatis Lubecensis Chronica a.1179-1209, rec. I.M. Lappenberg, MGH *Scriptores* XXI, Hannoverae 1863 .

Bartoli, M. (a cura di), *La Caduta di Gerusalemme: Il commento al Libro delle Lamentazioni di Pietro di Giovanni Olivi*, Nuovi studi storici 12, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma, 1991.

Baethgen, F. (a cura di), *Die Chronik Johannes von Winterthur*, (Monumenta Germaniae historica, *Scriptores rerum Germanicarum*, Nova Series, Bd. 3), Berlin 1955².

Berthold von Regensburg, *Vollständige Ausgabe Seiner Predigten mit Anmerkungen und Wörterbuch von Franz Pfeiffer*, I & II volume, Berlin 1965.

Berthold von Regensburg der Volksredner der Deutschen Mittelalter, a cura di Chr.W. Stromberger, Güterslow 1877.

Boccaccio, G., *Decameron*.

Bruchstücke aus der Weltchronik des Minoriten Paulinus von Venedig, a cura di Walther Holtzman, Texte zur Kulturgeschichte des Mittelalters, 1. Hefte, Leipzig 1927 .

Cesario di Heisterbach, *Dialogus Miraculorum*, a cura di J. Strange, Vol. I e II, Köln, 1851.

– *Die Wundergeschichte des Caesarius von Heisterbach*, a cura di A. Hilka, Bonn 1937.

Chronica Albrici Trium Fontium, MGH *Scriptores* XXIII.

Chronica Minor Auctore Minorita Erphordiensis, ed.O.Holder –Egger, MGH *Scriptores* XXIV.

Chronica Universalis Mettensis, MGH *Scriptores* XXIV.

Chronicon Holtzatie, MGH *Scriptores* XXII.

Conte, A. (a cura di) , *Il Novellino*, Roma 2003.

Chronicon Pontificum et Imperatorum Mantuana, MGH *Scriptores* XXIV.

Chronicon Pontificum et Imperatorum Ratisponensis, MGH *Scriptores* XXIV.

Constitutiones concilii quarti Lateranensis una cum commentariis glossatorum, a cura di A. García y García, *Monumenta Iuris Canonici* serie A, Vol.2, città del Vaticano, 1981.

Die Apokalypse des Golias, a cura di Karl Strecker, *Tetxe zur Kulturgeschichte des Mittelalters*, 5. Hefte, Lepzig 1928.

Die Chronik des Saba Malaspina, a cura di W. Koller e A. Nitschke MGH *Scriptores* XXXV.

Exempla aus Handschriften des Mittelealters, a cura di Joseph Klapper, *Sammlung mittelalterlicher Texte* 2, Heidelberg 1911.

Flores temporum Auctore Fratre Ordinis Minorum, ed.O.Holder –Egger, MGH *Scriptores* XXIV.

Fonti Francescane, a cura di E. Caroli, Padova 1999.

Gesta Alberti II episcopi Halberstadensis, MGH *Scriptores* XXIII.

Gesta Boemundi Archiepiscopi Treverensis, MGH *Scriptores* XXIV.

Gesta Henrici Archiepiscopi Treverensis, MGH *Scriptores* XXIV.

Gestorum Treverorum, MGH *Scriptores* XXIV .

Gioacchino da Fiore, *Adversus Iudeos* a cura di A. Frugoni, Istituto Storico Italiano per il medioevo, Roma 1995 .

- *Agli Ebrei (Adversus Iudaeos)* M. Iiritano (trad. comm.); presentazione di B. Forte, Soveria Mannelli (Catanzaro), Rubbettino 1998 .
- *Commento a una profezia ignota* a cura di M. Kaup, Roma, Viella 1999 .
- *Dialoghi sulla prescienza divina e la predestinazione degli eletti*, a cura di G.L. Potestà, Roma, Viella 2001.
- *Introduzione alla apocalisse*, Roma 1995.
- *Il Salterio a dieci corde*, a cura di K.V. Selge, Trad. it. F. Troncarelli, Roma 2004.
- *Sull'Apocalisse* (testo lat. a fronte), a cura di A. Tagliapetta, Feltrinelli, Milano 1994.
- *Trattati sui quattro Vangeli*, a cura L. Pellegrini; revisione e commento di G.L. Potestà; premessa di C. Leonardi, Roma, Viella 1999.

Henrichi Historia Monasterii Marchtelanensis, MGH Scriptores XXIV.

Henricus de Diessenhofen und andere Geschichtsquellen Deutschlands im späteren Mittelealter, Fontes rerum germanicarum, stuttgart 1868 .

Hermannus quondam Iudaeus, *Opusculum de Conversione sua*, a cura di G. Niemeyer, MGH, Quellen zur geschichte des Mittelalters, Vol.IV, Hermann Böhlhaus Nachfolger, Weimar 1963.

Historiae et annales Windbergenses, ed. Ph. Jaffè, MGH Scriptores XVII.

Hofmeister, A., *Die Chronik des Mathias von Neuenburg* , MGH Scriptores rerum Germanicarum, nova series ; Berlin,Weidmann, 1940 .

Holder-Eger, O., *Chronica Fratris Salimbene de Adam*, MGH, Hannover 1913.

Hugo von Langenstein, *Martina*, a cura di A. von Keller, Stuttgart 1856.

Jacob von Vitry, *Die exempla aus den sermones feriales et communes*, a cura di Joseph Greven, Sammlung mittelalterischer Texte 9, Heidelberg 1914.

Jacopo da Varagine, *Chronica Civitatis Ianuensis*, a cura di G. Monteleone, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma 1941.

Johannis Abbatis Victoriensis *Liber certarum historiarum*, in *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex M.G.H. separativi editi*, II, Hannoverae et Lipsiae 1910.

Iohannis da Colupna Maris Historiarum, MGH Scriptores XXIV.

Lamentatio Viterbensis et Vaticinium Sybillae, MGH Scriptores XXII.

Martini Oppaviensis *Chronicon Pontificum et Imperatorum*, edizione L. Weiland, MGH Scriptores XXII, Hannoverae 1872.

Matthaeus Parisiensis, *Chronica Majora*, ed. R. Pauli, MGH Scriptores XXVIII, Hannoverae 1888.

Novelle italiane: il Duecento e il Trecento, a cura di L. Battaglia Ricci, Garzanti, Milano 1993.

Novellistik des Mittelalters, Märendichthung, Ed. by Klaus Grubmüller. Bibliothek Deutscher Klassiker: Bibliothek des Mittelalters, 23, Frankfurt 1996.

Ottokars Österreichische Reimchronik. Teil 1. in *Deutsche Chroniken und andere Geschichtsbücher des Mittelalters* a cura di Joseph Seemüller, MGH, Hannover 1890.

Radulfus Coggeshalensis., *Chronicon anglicanum* / ex codicibus manuscriptis edidit Josephus Stevenson, *Rerum britannicarum Medii aevi scriptores* 66, Nendeln 1965.

Rogerus de Hoveden , *Ex Rogeri de Hoveden Chronica*, MGH Scriptores XXVII.

-*Ex gestis Henrici II et Ricardi I*, MGH Scriptores XXVII.

Salimbene De Adam, *Cronica*, a cura di Giuseppe Scalia, Scrittori d'Italia, Roma-Bari, 1966.

Sicardi Episcopi Cremonensis Chronica, MGH Scriptores XXXI.

Wilson, E. F. (a cura di), *The Stella Maris of John of Garland*, Cambridge, 1946.

Studi

Abulafia, D., *Frederick II. A Medieval Emperor*; trad. it *Federico II. Un Imperatore Italiano*, a cura di G.Mainardi, Milano, 2006.

Agnoletti, S., *Il «macellaio» di Franconia. Note al margine di un episodio di Antigiudaismo del 1298*, in *“Come l’orco della fiaba”: Studi per Franco Cardini*, a cura di M. Montesano, SISMEL, 2010.

Angenerdt, A., *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster 2007 .

Arduini, M. L, *Ruperto di Deutz e la controversia tra cristiani ed ebrei nel secolo XII*, con testo critico dell'*Anulus, seu Dialogus inter Christianum et Iudaeum*, a cura di R. Haacke, Roma 1979.

Artifoni, E. *Retorica e organizzazione del linguaggio politico nel Duecento italiano*, in Paolo Cammarosano (a cura di), *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento: relazioni tenute al convegno internazionale organizzato dal Comitato di studi storici di Trieste, dall'Ecole Francaise de Rome e dal Dipartimento di storia dell'Università degli studi di Trieste*, Trieste, 2-5 marzo 1993, pp. 157-182.

- *Sull'eloquenza politica nel Duecento italiano*, in *Federico II e le città italiane*, a cura di P. Toubert, A. Paravicini Bagliani, Palermo 1994, 144-161.

Banks, M. , Besançon, Etienne. *An Alphabet of tales : An english 15th century translation of the alphabetum narrationum of Etienne de Besanton : from additional Ms. 25,719 of the British Museum / edited by Mary MacLeod Banks*, 1904.

Barbuto, G. M., *Il principe e l'Anticristo : Gesuiti e ideologie politiche*, Napoli 1994.

- Barone G., *La propaganda anti imperiale nell'Italia federiciana: l'azione degli Ordini Mendicanti*, in *Federico II e le città italiane*, a cura di P. Toubert, A. Paravicini Bagliani, Palermo 1994, pp. 278-290.
- Bodmer, J. P., *Chroniken und Chronisten im Spätmittelalters*, monographien zur schweizer Gescichte, Bern 1976.
- Bondatti, G., *Gioachinismo e francescanesimo nel Dugento*, Assisi 1924.
- Bonfil, R. *Tra due Mondi. Cultura Ebraica e Cristiana nel Medioevo*, Napoli 1996.
- Borst A., *Lebensformen in Mittelalter*; trad. it *Forme di vita nel medioevo*, a cura di P. Albarella, Napoli 1988 .
- *Mönche am Bodensee 610-1525*, p. 355-379, Berlin 1998.
- Cantz, H. *Europas Juden im Mittelealter*, Deutsche Historischen Museum, Berlin 2005.
- Capitani, O. Miethke, J. (a cura di) , *L'attesa della fine dei tempi nel medioevo*, Annali dell'Istituto storico italo-germanico, Bologna 1990.
- Capitani, O., *Eresie medievali o «medioevo ereticale»? Proponibilità di un dilemma storiografico*, in *Società, Istituzioni, Spiritualità: Studi in onore di Cinzio Violante*, Spoleto 1994.
- Carlevaris, A., *Sie kamen zu Ihr um sie zu befragen. Hildegard und die Juden*, in Haverkamp, A. [Hrsg], *Hildegard von Bingen in Ihrem Historisches Umfeld*, Internationaler wissenschaftlicher Kongress zum 900 Jährigen Jüбилеum, 13-19 sept. 1998, Bingen am Rhein, Mainz 2000.
- Chazan, R., *Medieval stereotypes and modern antisemitism*, Berkeley 1997.
- Chenu, M.D., *La Théologie au douzième siècle* ; trad. it., *La Teologia nel medioevo. La Teologia nel sec. XII*, a cura di Coop. Traduttori LNT Reggio Emilia, Milano 1972.

Czermak, G. , *Christen gegen Juden. Geschichte einer Verfolgung*, Nördlingen 1989.

Cluse, C. [Hrsg], *Europas Juden in Mittelalter*, Beiträge des internationalen Symposiums in Speyer vom 20. - 25. Oktober 2002 , Trier 2004.

Cohn, N., *The Pursuit of the Millennium*; trad. it, *I Fanatici dell'Apocalisse*, a cura di A. Guadagnin, Milano 1976.

Cohen, J., *The Friars and the Jews. The evolution of medieval anti-judaismus*, Ithaca 1986.

- *Traditional Prejudice and Religious Reform: The Theological and Historical Foundations of Luther's anti-Judaism*, in *Antisemitism in Times of Crisis*, New York, 1991.

Crocco, A.(a cura di), *L'età dello spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel Gioachimismo medievale*, atti del II Congresso internazionale di studi Gioachimiti (6-9 settembre 1984) Centro Internazionale Studi Gioachimiti, 1986.

D'Elia, F. (a cura), *Gioacchino da Fiore: un maestro della civiltà europea. Antologia di testi Gioachimiti tradotti e commentati*, Centro Internazionale Studi Gioachimiti, 1993.

Da Campagnola, S., *Orientamenti critici interpretativi intorno alla "Cronica" di Salimbene de Adam*, in *Laurentianum* 6, 1965.

De Lubac, H., *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*; trad. it, *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore*, 2 voll., Milano 1981.

Delcorno, C. *La predicazione nell'età comunale*, Firenze 1974.

- *Exemplum e Letteratura. Tra Medioevo e Rinascimento*, Bologna 1989.

- *Esegesi medievale, scrittura ed eucarestia. I quattro sensi della scrittura*, Milano 2006.

- Delle Donne, R., *"Aus dem Ewigjungen der Greis". La saga dell'imperatore Federico nella cultura tedesca*, A stampa in *"Archivio di Storia della Cultura"*, XIX (2006), pp. 231-249 [Distribuito in formato digitale da *"Reti Medievali"*].
- De Martino, E., *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle Apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Torino, 2002.
- Ebrei nella Terraferma veneta del Quattrocento*, Atti del convegno di studio Verona 14 novembre 2003, a cura di G.M. Varanini e R. C. Mueller, Firenze, Reti Medievali, Firenze University press, 2005.
- Esch, A., *Storia« in fieri»: Lo storico e l'esperienza storica del presente*; trad. it. Delle Donne, R., in *Società, Istituzioni, Spiritualità: Studi in onore di Cinzio Violante*, Spoleto 1994.
- Esser, K., *Anfänge un ursprüngliche Zielsetzungen des Ordens*; trad. it. *Origini e inizi del movimento e dell'ordine Francescano*, a cura di G. Foadelli OFM, Milano, 1975.
- Feller, R., Bonjour, E., *Geschichtes Schreibungs der Scweiz*, Bd. I, Basel/Stuttgart, 1979.
- Foa A., *Ebrei in Europa. Dalla peste nera all'emancipazione(XIV-XVIII)*, Roma-Bari 1992.
- Frugoni A., *Sui flagellanti del 1260*, in *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 75, Roma 1963.
- Garin, E., *Rinascite e rivoluzioni,. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Roma-Bari 2007.
- Gatto, L., *Federico II nella Cronaca di Salimbene de Adam*, in *Federico II e le nuove culture*, Atti del XXXI Convegno storico internazionale, Todi 9-12 ottobre 1994, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1995.

Ginzburg, C., *Storia notturna. Una decifrazione del Sabba*, Torino 1989 .

- *Il filo e le tracce: vero, falso, finto*. Milano 2006

Golubovich, G., *Biblioteca biobibliografica della Terra santa e dell'Oriente Franceseano*
II, Quaracchi 1913.

Gow, A. C., *The red Jews. Antisemitism in an apocalyptic age 1200-1600*, Leiden, 1995.

Graus, F., *Historische Pest-Gleisser-Judenmorde. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit*,
Göttingen, 1987.

- *Traditionen über Juden im Spätmittelalter*, in: Alfred Haverkamp, ed., *Zur Geschichte der Juden im Deutschland des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Stuttgart 1981.

Grundmann, H., *Gioacchino da Fiore- Vita e opere*, a cura di G. L. Potestà, traduzione
di S. Sorrentino, Viella, 1997.

- *Kleine Beiträge über Joachim von Fiore*, in *Zeitschrift für Kirchen Geschichte*, 1929; trad. it. *Studi su Gioacchino da Fiore*, a cura di G. L. Potestà, Genova 1989
- *Ausgewählte Aufsätze*, *Schriften der Monumenta Germaniae Historica* Band XXV,2 Stuttgart 1977.
- *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über di geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und religiösen Frauenbewegung im 12. Und 13. Jahrhundert und über di geschichtligen Grundlagen der Dueutsche Mystik*; trad. it. *Movimenti religiosi nel Medioevo. Ricerche sui nessi storici tra l'eresia. Gli ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo, e sui presupposti storici della mistica tedesca*, a cura di M. Ausserhofer e L. N. Santini, Bologna, 1980.

- Guenée, B. *L'occident aux XIV et XV siècles*, Paris 1971 ; trad. it. *L'occidente nei secoli XIV e XVI. Gli stati*, a cura di G. Re Bernardinis, Milano 1992.
- Hirsch-Reich, B., Reeves, M., Tondelli L., *Il libro delle figurae*, Torino 1958.
- Hirsch-Reich, B., *Joachim von Fiore und das Judentum*, p.228-263. in Wilpert, p. [Hrsg], *Judentum im Mittelalter. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch*, Miscellanea Medievalia, Berlin-New York 1966.
- Hover, S. *Die Armlederbewegung eine Bauernaufstand 1336/1339*, Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 13, Berlin 1965.
- Hyams, P., *The Jews in medieval England*, in Haverkamp, A., Vollrath, H., [Hrsg] *England and Germany in the high Middle Age*, Oxford 1996.
- Jauss H.R, *Alterität und Modernität der Mittelealterischen Literatur*; trad. it. *Alterità e modernità della letteratura medievale*, a cura di C. Segre, Torino 1989.
- Nkidf. *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt am Main 1982; trad. it. *Esperienza estetica ed ermeneutica letteraria*, a cura di A. Varvaro, Bologna 1987.
 - *Estetica della ricezione*, a cura di A. Giugliano, Napoli 1988.
- Jolles A., *Einfache Formen*, Tübingen 1982; trad. it. *Forme semplici: leggenda sacra e profana, mito, enigma, sentenza, caso memorabile, fiaba, scherzo*, Milano 1980.
- Kaegi, W., *Chronica Mundi. Grundformen der Geschichtsschreibung seit dem Mittelalter*, Einsiedeln 1954.
- Kantorowicz, E., *Kaiser Friedrich der Zweite*; trad. It. *Federico II Imperatore*, a cura di G. Pilone Colombo, Milano 2000.
- Klaus, A., *Die Armleidererhebung in Franken 1336*, in *Mainfrankisches Jahrbuch* 26, Würzburg 1974.

- Kosche, R., *Studien zur Geschichte der Juden zwischen Rhein und Weser im Mittelalter. Forschungen zur Geschichte der Juden* 15, Hannover 2002.
- Koselleck, R., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten.*, Frankfurt am Main 1979; trad. it. *Futuro Passato. Per una semantica dei tempi storici*, a cura di Genova 1986.
- *Accelerazione e secolarizzazione*, in *Modernità e secolarizzazione*, Napoli 1993.
- Lazar, M., *The Lamb and the Scapegoat: The Dehumanization of the Jews in Medieval. Propaganda Imagery*, in *Antisemitism in Times of Crisis*, New York, 1991.
- Lecuppre, G., *L'imposture politique au Moyen Âge. La seconde vie des rois* ; trad. it. *L'impostura politica nel medioevo*, a cura di V. Carrassi, Bari 2007.
- Le Goff, J., *Saint François d'Assise*; trad. it. *Francesco D'Assisi*, a cura di A. De Vincentiis, Roma-Bari, 2000.
- *Il meraviglioso e il quotidiano nell'occidente medievale*, Roma-Bari, 1983.
- Le Goff-J. - Schmitt, J-C., *Una parola nuova*, in J. Delumeau (a cura di), *Storia vissuta del popolo cristiano*, trad. it. F. Bolgiani, Torino 1979.
- Lerner, R. E., *The Feast of Saint Abraham; Medieval Millenarians and the Jews*, Philadelphia 2001; trad. it, *La festa di S. Abramo. Millenarismo gioachimita ed Ebrei nel medioevo*, a cura di C. Colotto, Roma 2002.
- *Refreshment of Saints: The Time after Antichrist as a Station for Earthly progress in Medieval Thought*; trad. it. *Refrigerio dei Santi, Gioacchino da Fiore e l'escatologia medievale*, a cura di S. Galli, Roma 1995.
 - *Scrutare il Futuro. L'eredità di Gioacchino da Fiore alla fine del medioevo*; trad. it di V. Rusconi, Roma 2008.
- Lotter, F. , *Die juden im Kirchenrecht des Mittelealters. Bericht über neuere Literatur*, in Aschkenaz. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden I, 1990.

- *Kaiserliche judenprivilegien in Hochmittelalter, Aschkenaz. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* II, 1992.
- *Hostienfrevorwurf und Blutwunderfälschung bei den Judenverfolgungen von 1298 (Rintfleisch) und 1336-1338(Armleder) in Fälschung im Mittelalter, Internationaler Kongress der Monumenta Germaniae Historica München 16-19 september 1986, Schriften der MGH Band 33,V, Hannover 1988, pp. 533-583.*

R.S. Lopez, *I non conformisti: eretici ed ebrei*, in id., *L'apogeo dell'Europa medievale nel secolo XIII il pluralismo*, Torino 1966.

Manselli, R. (a cura di), *Antologia di testi di teologia della storia*, Torino 1965 .

- *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo. Studi sul francescanesimo spirituale, sull'ecclesiologia e sull'escatologismo basso medievale*, Istituto storico italiano per il medioevo (nuovi studi storici 36) Roma1997.
- *Il secolo XII :religiosità popolare ed eresia*, Roma, 1983.
- *Il soprannaturale e la religione popolare del medioevo*, Edizioni Studium 1985 .
- *L'apocalisse e l'interpretazione francescana della storia*, in *The Bible and Medieval Cultur*, Lovanio 1979.
- *La Lectura super Apocalipsim di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medioevale*, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma 1955.
- *Ricerche sull' influenza della profezia nel basso medioevo*, Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma 1970.
- *Spirituali e Beghini in Provenza*, Roma, 1959.

McMichael, S. J., *The medievals Franciscans. Friars and Jews in the Middle ages and Renaissance*, Boston 2004.

Mc Ginn, B., *Vision of the End. Apocalyptic traditions in the Middle ages*, New York 1979.

- *The Calabrian Abbot. Joachim of Fiore in History of the Western Thought*; trad. it. *L'abate calabrese. Gioacchino da Fiore nella storia del pensiero occidentale*, Genova 1990.

Merlo, G.G., *Eretici ed eresie medievali*, Bologna 1989.

Morghen, R., *Medioevo Cristiano*, Roma - Bari 1994.

- *Movimenti religiosi popolari ed eresie nel Medioevo*, Firenze, 1955.
- *Civiltà medievali al tramonto. Saggi e studi sulla crisi di un'età*, Roma - Bari, 1973.

Moynihan, R., *The development of «Pseudo-Joachim» commentary «Super Hieremiam»*: *New manuscript evidence*, in *Mélange de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age. Temps modernes* T. 98, 1, 1986.

Newton, I., *Trattato sull'Apocalisse*, a cura di M. Mamiani, Torino 2011

Nietzsche, F., *Genealogia della morale*, trad. it. di F. Masini, Milano 1984.

Ortalli, G., *Federico II e la cronachistica cittadina: dalla coscienza al mito*, in *Federico II e le città italiane*, a cura di P. Toubert, A. Paravicini Bagliani, Palermo 1994, pp. 249-264.

Patchowsky, A., *Passeur Anonymus - Ein Sammelwerk über Ketzer, Juden, Antichrist aus der mitte der XIII Jahrhunderts*, *Schriften der Monumenta Germania Historica*, Stuttgart 1968 .

- *The Jews of Germany and the king*, in Haverkamp, A., Vollrath, H., [Hrsg] *England and Germany in the high Middle Age*, Oxford 1996.

Picone, M. (a cura di), *Il racconto*, Bologna 1985.

Pispisa, E., *Gioacchino Da Fiore e i cronisti medievali*, Centro regionale per lo studio della cultura siciliana, Messina 1988.

Potestà, G.L., *Il tempo dell'apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, Roma 2004.

- *Angelo Clareno. Dai poveri eremiti ai fraticelli*, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Nuovi Studi storici 8, Roma 1990.
- (a cura di), *Il profetismo gioachimita tra quattrocento e cinquecento*, atti del III congresso Internazionale di studi gioachimiti S. Giovanni in Fiore, 17-21 settembre 1989, Genova 1991.
- *Linee di ricerca e questioni aperte riguardo a Gioacchino da Fiore e alla sua eredità storica e dottrinale*, (pdf) AHIg 11 (2002) 107.4 <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/355/35501110.pdf>

Pellegrini, L., *Che sono queste novità? Le religiones novae in Italia meridionale*, Napoli, 1999.

Piron, S. *Le mouvement clandestin des dissidents franciscains au milieu du XIV siècle.*, «Oliviana» 3, 2009. <http://oliviana.revues.org/index337.html>.

- *The formation of Olivi's Intellectual Project." Petrus Ioannis Olivi and the Philosophers" Thirty Years Later*, «Oliviana» 1, 2003. <http://oliviana.revues.org/index8.html>.

Rauh, H.D., *Das Bild des Antichrist im Mittelalter von Tyconius zum Deutschen Symbolismus*, Münster 1973.

Reeves, M. *The influence of prophecy in the later middle age. A study in Joachimism*, Oxford 1969.

- *Gioacchino da fiore e il mito dell'evangelo eterno nella cultura europea*, Roma 2000.

Rendina, C., *I papi. Storia e segreti*, Roma 1984.

- Robb, F., *Did Innocent III Personally Condemn Joachim of Fiore?*, in *Florensia VII* 1993, Bollettino del Centro Internazionale di studi Gioachimiti.
- Rusconi, R., *L'attesa della fine. Crisi della società, profezia ed apocalisse in Italia al tempo del grande scisma d'occidente (1378-1417)*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1979.
- Salvatorelli, L., *L'Italia comunale. Dagli inizi del secolo XI alla metà del XIV*, Storia d'Italia vol. 4, Milano, 1940.
- Scherr, G., *Due mila anni di vita tedesca descritti storicamente*, Lombarda, 1879.
- Schmitt, J.C. , *La conversione di Ermanno L'Ebreo. Autobiografia, Storia, Finzione*, Roma-Bari 2003.
- *Medioevo superstizioso*, Roma-Bari 2007.
- Seibt, F., *Gioacchino da Fiore e l'utopia della riforma*, in AA.VV., *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento. Atti del III congresso Internazionale di studi gioachimiti, S. Giovanni in Fiore, 17-21 settembre 1989*, a cura di G.L. Potestà, Genova, 1991, p. 87
- Seibt, G., *Anonimo Romano. Geschichtsschreibung im Rom an der Schwelle zur Renaissance*, Stuttgart 1992; *Anonimo romano. Scrivere la storia alle soglie del rinascimento*, ed. It. a cura di R. Delle Donne, Roma 2000.
- Smalley, B., *Storici nel Medioevo*, Napoli 2001.
- Storia e messaggio in Gioacchino da Fiore*, atti del I Congresso internazionale di studi Gioachimiti (19-23 settembre 1979) Centro Internazionale Studi Gioachimiti, 1980.
- Schulze, V [Hrsg] , *Juden in der deutschen Literatur des Mittelalter*, Tübingen 2002 .
- Schreckenberg, H., *Christlichen Ader versus Judeos Bilder, das Alte und Neue Testament im Spiegel der Christlichen Kunst*, Frankfurt am Main 1999 .

- *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.)*, 2 voll., Frankfurt-Bern 1982.
- Scivioletto, N., *Fra Salimbene da Parma e la storia politica e religiosa del secolo decimoterzo*, Bari 1950.
- Struve, T. *Die falschen Friedriche und die Friedensucht des Volkes im späten Mittelalter in Falschung im Mittelalter*, Internationaler Kongress der Monumenta Germaniae Historica München 16-19 september 1986, Schriften der MGH Band 33,I, Hannover 1988.
- Synan, E.A., *The Popes and the Jews in the Middle Ages*, London 1965.
- Szittya, P.R., *The antifraternal tradition in medieval literatur*, New Jersey 1986.
- Tabarroni, A., *Paupertas Christi et apostolorum. L'ideale francescano in discussione (1322-1324)*, Istituto Storico Italiano per il Medio evo, Nuovi studi storici 5, Roma 1990.
- The Apocalypse in the Middle Ages*, a cura di Richard K.Emmerson e Bernard McGinn, Ithaca-London, 1992.
- Toaff, A., *Ebraismo virtuale*, Milano 1980.
- *Il Vino e la carne. Una comunità ebraica nel medioevo*, Bologna 1990.
 - *Pasque di sangue. Ebrei d'Europa e omicidi rituali*. Bologna, 2007.
- Toch, M., *Judenfeindschaft in Deutschen Spätmittealter*, in *Judentum und Antisemitismus von der Antike bis zu Gengenwart*, Düsseldorf 1984.
- Töpfer, B., *Das Kommende Reich des Frieden. Zur Entwicklung chiliastischer Zukunftshoffnungen im Hochmittelalter*; trad. it. *Il regno futuro della libertà*, Centro Internazionale degli studi gioachimiti, Genova 1992.
- Treue, W., *Schlechte und gute Christen. Zur Rolle von Christen in antijudischen Ritualmord und Hostienschadungslegend*, in *Aschkenaz. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden*, II .

- Troncarelli, F., *Il ricordo del futuro. Gioacchino da Fiore e il gioachimismo attraverso la storia*, Adda Editore, 2006.
- Utz Tremp, K., *Von der Häresie zur Hexerei. Wirkliche und imaginäre Sekten im Spätmittelalters*, Schriften/ MGH;59, Hannover 2008.
- Varvaro, A., *Letterature Romanze nel Medioevo*, Bologna.
- Verbeke, W. [Hrsg], *The Use and abuse of eschatology in the Middle Ages*, Mediaevalia Lovaniensia 1;15, Lovanio 1988.
- Violante, C., *Motivi e carattere della Cronica di Salimbene*, in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa XXII*, Firenze 1953.
- Zimmerman, A., *Die Mächte des Guten und Bösen-Vorstellung im XII und XIII Jahrhundert über ihr Wirken in der Heilsgeschichte*, Miscellanea Medievalia II, Berlin 1977.
- Ziwes, F.J., *Studien zur Geschichte der Juden in mittleren Rheingebiet während des hohen und späten Mittelalters*. Forschungen zur Geschichte der Juden 1, Hannover 1995.
- Žižek, S., *Vivere alla fine dei tempi*, trad. it. di C. Salzano, Milano 2011.
- Zolla, E., *Discesa all'Ade e resurrezione*, Milano 2010.

INDICE DEI NOMI

| | | | |
|-----------------------------|-----------------------------------|------------------------------|--|
| Adolfo di Nassau | 264; 292; 423; 425 | Baldovino di Lützelburg | 297 |
| Agostino d'Ippona | 25; 58; 75; 79; 94 | Baldovino I, imperatore | 375-378; 421 |
| Al -Salih Ayyub | 189 | Bartolomeo di Mantova, frate | 147-148; 156 |
| Alano di Lilla | 77 | Bartolomeo Guiscolo | 104-106 |
| Alberico di Trois Fontaines | 374 | Beda Il Venerabile | 14; 77 |
| Alberto di Stade | 82; 188; 374 | Benedetto della Cornetta | 166; 200 |
| Alberto I d'Asburgo | 291; 330 | Benedetto XII, papa | 303; 355 |
| Alessandro di Brema | 69; 74-84; ; 116; 117; 190 | Benedetto di Camaiore | 103 |
| Alessandro III, papa | 47 | Bevenuto l'Asdenti | 171-173 |
| Alessandro IV, papa | 87; 92; 114; 158; 364 | Bernard Gui | 196 |
| Alexander Bexhövede | 74 | Bernardo di Chiaravalle | 47; 206 |
| Alfonso XI di Castiglia | 274 | Bernardo di Clairvaux | 37 |
| Amalrico di Bène | 52; 54; 369 | Bertoldo di Ratisbona | 200; 323; 353-355. |
| Angelo Clareno | 213; 242; 243; 336 | Bertrand de Ray | 375 |
| Anselmo da Aosta | 421 | BLUMENKRANZ, B. | 38 |
| ARDUINI, M. L. | 22 | Bonaventura da Bagnoregio | 92- 94; 112; 175; 126; 192; 194; 222; 235; 243 |
| Armleder rex | 414; 427- 432 | Bonifacio VIII, papa | 241-243; 290-291 |
| Arnaldo di Villanova | 18; 242; 244 | BORST, A. | 249; 322 |
| Arnold III di Uissigheim | 428 | BUONAIUTI, E. | 14 |
| Arnoldo di Liegi | 218; 224 | Carlo Magno | 421 |
| BAETHGEN, F. | 224; 256; 258; 266; 273; 278; 284 | Celestino V, papa | 152; 242; 289; 291 |

| | | | |
|------------------------------------|------------------------------------|-------------------------------|--|
| Cesario di Heisterbach | 189; 212- 218 | Enrico VII di Lussemburgo | 267; 268; 311 |
| Chiara Sciffi, santa | 365-366 | Ermanno | 14; 22- 25; 38; 216; 466 |
| Cirillo l'eremita, santo | 246 | ESCH, A. | 448 |
| Clemente IV, papa | 143 | Esopo | 346 |
| Clemente VI, papa | 289; 306 | Ezzelino da Romano | 102; 144; 163; 211; 370; 371 |
| COHN, N. | 393; 395-396 | Federico d'Austria | 289; 295 |
| Cola di Rienzo | 41; 246; 313; 373 | Federico I, il Barbarossa | 135; 376; 388 |
| Corradino di Svevia | 143; 388- 390 | Federico II, imperatore | 58; 71; 75; 77; 100; 103; 112; 113; 118; 122; 127; 128; 129; 136-146; 153; 160; 181; 192; 200; 223; 260; 284-285; 324; 357; 375- 385; 388; 390; 402; 403; |
| Costanza d'Altavilla | 132 | Fernando III di Castiglia | 371 |
| Dallio, il giullare di Federico II | 145 | Filippo Augusto v. Filippo II | |
| Dante Alighieri | 178; 292; 309; 373; 445 | Filippo II di Francia | 181; 374 |
| David di Augsburg | 194 | Filippo IV di Francia | 291; 306 |
| DE LUBAC, H. | 228 | Gerardo di Frachet | 185-186 |
| DE MARTINO, E. | 441 | Francesco d'Assisi | 59; 66; 72; 76; 78; 84; 87; 88; 89; 92; 100; 101; 119; 121; 129; 144; 154; 168; 175; 195; 198; 211; 212; 222; 237; 249; 250; 257; 278; 293; 278; 326; 335; 365; 366; 368 |
| DELLE DONNE, R. | 316; 376 | Francesco Petrarca | 41; 373; 445 |
| Dietrich Holzschuh | 379 | FRUGONI, A. | 38; 165; 373; 398; 405; 433; 434; 445 |
| Domenico di Guzmán | 66; 78; 84; 87; 195; 197; 250; 368 | GATTO, L. | 134 |
| Elia da Cortona | 118- 120; 122; 123; 129; 175 | Gerardo da Modena | 165; 201 471 |
| Emicho di Leinigen | 421-423; 427; 432- 433; 438; 439 | | |
| Enrico VI, imperatore | 69; 134-135; 179 | | |
| Enrico VII di Germania | 145 | | |

| | | | |
|---------------------------------------|--|-------------------------------|--|
| Gerardo di Borgo di San Donnino | 106; 124; 127; 128; 202; 368 | Giovanni XXII | 41; 186; 242; 243; 253; 290; 291; 293; 295-298; 301; 302; 304; 307; 365 |
| Gerardo Segalelli | 124; 126; 161 | Giovannino de Ollis | 202 |
| Gerhoh di Reichersberg | 29 | Giovanni Vatatzes, imperatore | 155 |
| Giacomo da Vitry | 77; 210-214 | Giovenale | 76 |
| Giacomo II d'Aragona | 243 | GIRARD, R. | 439 |
| Gioacchino da Fiore | 10 -42; 46; 49; 52; 59; 61; 64; 67; 70; 71; 73; 80; 82; 83; 86; 88; 91; 94-96; 98; 103; 104; 107; 109; 110; 113; 121; 125; 128; 135; 136; 151; 165; 173; 177; 180; 185; 186; 191; 216; 224; 228; 230; 233; 245; 246; 251; 362-367; 370; 394; 399; 412; 433; 447; 449 | Goffredo di Auxerre | 38 |
| Giovanni Boccaccio | 336 | Goffredo di Cappenberg | 23 |
| Giovanni Buralli v. Giovanni da Parma | | GRAUS, F. | 400; 407; 414; 423; 427; 434 |
| Giovanni da Parma | 93; 123; 148; 155; 157; 159; 202; 203 | Gregorio IX, papa | 73; 78; 119; 133; 154-155 |
| Giovanni di Brienne | 134 | Gregorio Magno | 76; 224 |
| Giovanni di Cocleria | 378; 381 | Gregorio VII, papa | 17 |
| Giovanni di Garlandia | 221 | Gregorio X, papa | 153 |
| Giovanni di Svevia | 266; 269; 330 | GRUNDMANN, H. | 10; 36; 58; 61; 228; 439 |
| Giovanni di Victring | 364; 418- 425; 425; 427 | Guglielmo di Ockham | 290; 310 |
| Giovanni di Winterthur | 249-353; 354; 355; 364; 373; 376; 379; 380; 402; 409; 410; 420; 422; 429; 432; 439; 439; 443 | Guglielmo di Saint Amour | 187; 267 |
| Giovanni Pian del Carpine | 160 | Guido de Adam | 130 |
| | | HAACKE, H. | 20 |
| | | Ildegarda di Bingen | 25; 32; 76; 80; 82; 190 |
| | | Innocenzo III, papa | 45; 52- 55; 57- 59; 71; 116; 133; 155; 160; 190; 261- 262; 281; 284; 435 |

| | | | |
|---|--|---|---|
| Innocenzo IV, papa | 144; 151; 157-159; 202 | Margherita di Hainaut | 434 |
| Isidoro di Siviglia | 76 | Marsilio Ficino | 311 |
| Jacopo da Varagine | 218; 221 | Martin Polono | 178; 179; 181; 183- 185; 190; 251-253; 264; 358; 363; 373 |
| Jean des Bellesmains | 52 | Maurizio, lettore del convento di Provins | 106; 201 |
| John Zimmerlin | v. Armleder rex | Raimondo Martini, | 243 |
| JOLLES, A. | 317- 318; 320; 331; 343-344 | Martino III | 350 |
| KAUPP, M. | 11 | Martino IV | 153 |
| KOSELLECK, R. | 247; 362; 443; 446 | Matteo d'Angers | 9 |
| LE GOFF, J. | 58; 211; 217; 218; 223; 345; 346; 349; 395 | Matteo Paris | 178-179 |
| Leopoldo d'Asburgo | 268-272 | Mattia di Neuenburg | 292; 383; 416; 418; 420; 422; 428 |
| LERNER, R. E. | 15; 19; 28; 30; 36; 38; 42; 230; 396 | Melchisedech | 338 |
| Lotario dei Conti di Segni v. Innocenzo III, papa | | Merlino | 67; 135; 140; 247 |
| Luca Apulo | 146 | Michele da Cesena | 290; 296 |
| Luca di Cosenza | 61 | MORGHEN, R. | 168; 175 |
| <i>Lucano</i> | 76; 319 | Niccolò V, antipapa | 290 |
| Lucio III, papa | 8; 9; 155 | Nicola di Lyra | 82 |
| Ludovico il Bavaro, imperatore | 270; 290; 412; 434 | NicolaV, papa | 298 |
| Martin Lutero | 243; 364 | NIEMEYER, G. | 23 |
| MAGRASSI, M. | 20 | NIETZSCHE, F. | 448 |
| Manfredi di Sicilia | 144; 378 | Norberto di Xanten | 23 |
| MANSELLI, R. | 100; 228; 237; 248; 300; 313 | <i>Orazio</i> | 76 |
| | | Orderico da Pordenone | 276; 279 |
| | | <i>Ovidio</i> | 76; 419 473 |

| | | | |
|--|-----------------------------------|----------------------------------|--|
| Paolino Minorita | 365- 373 | Rudolf Brunn | 305 |
| Papessa Giovanna | 358 | Rudolf von Wart | 255; 266; 269 |
| Peter Schwarber | 417 | Ruggero di Howden | 61; 63; 65; 67; 71 |
| Pietro Alfonsi | 39 | Ruperto di Deutz | 16- 27; 38; 60; 76; 80; 456 |
| Pietro Apulo | 107-109 | Saba Malaspina | 378 |
| Pietro Aureoli | 82 | Salimbene de Adam | 97-180; 201-206; 212; 243; 245; 250; 253; 254; 258; 260; 263; 280; 282; 288; 316; 322; 325; 337; 355; 362; 363; 372; 378; 379; 381 |
| Pietro di Giovanni Olivi | 42; 226- 249 | SALTMAN, A. | 23 |
| Pietro Lombardo | 46-48; 50- 53; 110; 111; 181; 251 | Sancha di Maiorca | 366 |
| Pietro Rainalduccio v. Niccolò V, papa | | SCHMITT, J. C. | 23; 24 |
| PISPISA, E. | 253; 255 | SCHRECKENBERG, H. | 15 |
| Polcarpo di Smirne, Santo | 247 | SEIBT, G. | 317-319 |
| POTESTÀ, G. L. | 14; 26; 52; 227; 229 | SMALLEY, B. | 95; 96; 176 |
| Raimondo Lullo | 243 | Stefano d'Ungheria | 340; 342; 343; 346; 351 |
| Raniero Fasani | 166; 168; 170 | STRUVE, T. | 384 |
| REEVES, M. | 29; 228; 232; | Teodorico von Echternact | 25 |
| Riccardo Cuor di Leone | 63; 182 | Tile Kolup v. Dietrich Holzschuh | |
| Rindfleisch | 422- 426; 433 | Tommaso d'Aquino | 93; 95; 187; 193; 200 |
| ROBB, F. | 53 | Tommaso da Celano | 67; 77 |
| Roberto d'Angiò | 290; 308; 365; 366 | Tommaso di Monmouth | 403 |
| Rodolfo d'Asburgo | 382 | TÖPFER, B. | 392; 396 |
| Rodolfo di Coggeshall | 61; 63-66 | | |
| Rodolfo Niger | 66 | | |
| Rodolfo di Sassonia | 104-107 | | |

| | | | |
|----------------------|--------------------------------------|---------------------|---------------|
| Ugo di Digne | 104; 105; 107; 110; 148; 161; 202 | VIOLANTE, C. | 123; 173; 174 |
| Ugo di San Vittore | 207 | WACHTEL, A. | 75 |
| Umbertino da Casale | 242; 244 | Werner di Oberwesel | 404-405 |
| Urbano III, papa | 9 | William di Norwich | 402; 45 |
| Vincenzo di Beauvais | 221 | ŽIŽEK, S. | 448 |